بسم الله الرحمن الرحیم

کیان

سال دهم، شماره۵۲ خرداد، تیر ۷۹

در آغاز

اندیشه

هنر و ادبیات

از چیزهای دیگر

● صاحب امتیاز: **سیدمصطفی رخ‌صفت** ● مدیرمسئول: **رضا تهرانی** ● سردبیر: **ابراهیم خلیفه سلطانی**
● دبیربخش‌هنروادبیات: **هومن پناهنده** ● طراح‌گرافیک: **گرافیک‌کیان،کورش پارسانژاد-نگین زوار** ● طرحها: **عطیه‌مرکزی**
● مدیرفنی: **احمد شامخی** ● شماره استاندارد بین‌المللی کیان: ISNN 1021-4046 ● چاپ: **چاپخانه رجاء: ۶۰۲۶۴۴۴**
● صندوق‌پستی: ۵۵۶۱-۱۵۸۷۵ ● تلفن: ۸۳۶۴۹۸

در آغاز

● استقلال قوه

دوم خرداد رخداد هشداردهنده بود. به‌کرات گفته شده است که انتخاب دوم خرداد «نه» به گذشتهٔ نزدیک بود؛ «نه» به سلیقه‌های جاری و ساری قبل از دوم خرداد. و این‌چنین بود سرآغاز فهم جدید و خواست ملت از مدیریت سیاسی جامعه. ملت، در مقاطع دیگر نیز، بر خواست خود اصرار ورزیده است: در انتخابات شوراها، در انتخابات مجلس، ... و هرجا که ملت می توانست انتخاب کند، در همان راستا انتخاب کرد. در حقیقت، حاکمیت در کشور ما بر اساس مواد قانون اساسی که به تأیید ملت رسیده است به دو روش مشروعیت می‌یابد: روشهای انتخابی و روشهای انتصابی. پاسخ انتخابات به‌روشنی نشان از فاصله‌ای نگران‌کننده بین بخشهای انتخابی و انتصابی است. مدیریت سیاسی و اجتماعی کشور می‌بایست با تجربه‌اندوزی از گذشته‌های دور و نزدیک ایران و سایر کشورهای جهان، دربارهٔ خلأ بین سلیقه‌های مأخوذ از آرای ملت و سلیقه‌های انتصابی مأخوذ از اختیارات و یا قدرت، تأمل کند به نحوی که مشروعیت هر دو در یک راستا آن‌گونه که اکثریت جامعه می‌خواهد قرار گیرد تا در آینده فاجعه‌ای رخ ندهد.

متأسفانه روند حوادث، حاکی از تشدید فاصله بین خواست اکثریت ملت با بخشهای انتصابی است. دو نمونه بسیار مهم وجود دارد که به این لحاظ قابل مطالعه و بررسی است. نمونه اول انتخابی آن‌گونه که اکثریت ملت می‌پسندند و از آن استقبال کرده است، مطبوعات دوم خردادی‌اند. مطبوعات دوم خرداد، برخلاف اسلاف سنتی، بیشتر به بیان آرای مردم در قالب درج ارتباطات تلفنی و تهیه گزارش و یا درج مقاله از خوانندگان پرداختند و از بزرگنمایی و کار تبلیغی برای دولتمردان و شخصیتهای طراز اول رسمیِ حاکمیت در قالب خبر و گزارش پرهیز کردند و فقط در چارچوب اطلاع‌رسانی اخبار آنها را منتشر کردند. نقد روشها و عملکردها و شفاف‌سازی آرای جریانات سیاسی و اجتماعی، سنتِ جاری این نشریات بوده است. علی‌رغم فشارهای زیادی که بر مطبوعات دوم‌خرداد وجود داشت، کم‌وبیش مطبوعات دوم‌خرداد رسالت خود را انجام دادند؛ همان‌گونه که اندک بازماندگان آنها اکنون ادامه می‌دهند. این مطبوعات منتخبین آزاد مردم شمرده می‌شوند و بهترین نشانه آن، استقبال مردم از آنهاست. دلیل نفوذ آنها همین بوده است. همسویی آرای مردم با لیست کاندیداهای مورد نظر مطبوعات دوم خردادی نوید دیگری بر این همسویی است و عدم استقبال مردم از مطبوعات متعلق به جریانات ماقبل دوم خرداد، علی‌رغم تعطیلی اکثر روزنامه‌های دوم خردادی نیز نمادی دیگر از استمرار «نه» تاریخی دوم خرداد به مدیریت گذشته است.

نمونه دوم و از نوع انتصابی، قوهٔ قضاییه است. قوهٔ قضاییه در هر حاکمیتی رسالتی بس عظیم بر دوش دارد؛ رسالت تنظیم تعادل حقوقی و جزایی در بین ملت، بین ملت و دولت، بین اجزای دولت و حاکمیت. بخشی از مشروعیت نظام که محصول عملکرد است (و نه روش)، ناشی از چگونگی رفتار قوهٔ قضاییه است. وسعت تأثیرگذاری آن به‌نحوی است که تمامی آحاد ملت و دولت از عملکرد آن متأثر است. از این رو، در باب استقلال قوهٔ قضاییه بسیار سخن گفته شده است. استقلال قوه‌قضاییه هم در مقابل بیگانگان نیست، بلکه استقلال در برابر نیروها و صاحبان قدرت داخلی معنا و مفهوم دارد. استقلال درمقابل تمامی نیروهای مشروع نظام معنی دارد ـ نیروهای نامشروع جای بحث و سخن ندارد. همراهی و یا نفوذپذیری قوهٔقضاییه از نیروهای نامشروع موجب عدم مشروعیت کل سیستم قضایی و به‌قول علمای دینی همکاری با آن از سنخ عملهٔ ظلمه شدن است و محل سخن ما در این مقاله نیست. استقلال قوه‌قضاییه، استقلال در مقابل اولاً نیروها و نهادهای مشروع نظام و ثانیاً استقلال در مقابل نیروهای قدرتمندتر و ضعیف‌تر از خود است. به همین لحاظ، اگرچه بالاترین مقام قوهٔ قضاییه نیز بنا به نص مواد قانون اساسی منصوب مقامی بالاتر است اما پس از نصب باید در مقابل تمام نیروهای مشروع نیز استقلال عمل داشته باشد. تا عملاً مورد وثوق و اعتماد نهاد، اعم از مدنی و دولتی و مردم قرار گیرد. بنابراین، استقلالِ امرِ قضا تفکیک‌ناپذیر است و در موارد استثنایی اگر مقامی به‌صورت «استثنای پیش‌بینی‌شده در قوانین» حق دخالت یا نقض موردی از امرِ قضا را پیدا کرد، بعد از گذشت فوریت زمانی و یا مکانی می‌بایست صحت عملکرد با موازین قضایی مجدداً بررسی شود تا مشخص شود که استفاده از این حق صحیح بوده است یا نابجا و در صورت دوم مقامِ عمل‌کننده مسئول است.

قوهٔ قضاییه به‌عنوان ناظر بر اجرای قوانین کشور و داور نهایی نزاعهای فی‌مابین مراجعه‌کنندگان چگونه عمل کرده است؟ مهمترین محکِ اعتبارِ عملکرد قوهٔ قضاییه، در برخورد با پرونده‌های حساس قابل سنجش است. قصهٔ مطبوعات دوم خردادی و قوهٔ قضاییه از این جمله است. به حق یا به ناحق افرادی یا جریانات سیاسیِ خاصی از نوشته‌های این مطبوعات ناراضی بوده‌اند، همچنان که خوانندگان و جریانات سیاسی مورد تأیید اکثریت جامعه از همین مطبوعات راضی بوده‌اند. قوهٔ قضاییه در به تعطیلی کشاندن این نشریات به‌گونه‌ای عمل کرد که حتی در درون خود نیز با مشکل مواجه شده است و جدای از نارضایتیِ جریاناتِ سیاسیِ مورد تأیید اکثریت ملت، نارضایتی فرهیختگانِ علمی و قضاییِ (حقوقی) را برانگیخته است. برخی از این نشریات تا هنگام تعطیلی شاکی نداشتند و یا تنها شاکی آنها نماینده مدعی‌العموم بوده و یا برخی از نهادهای خاص شاکی آنها بوده‌اند. اکثر مطبوعات تعطیل‌شده، بدون احضار و تحقیق قبلی،

قضائیه و مطبوعات

بنا به قانونی که مربوط به شرارت اشرار پس از محکوم شدن در دادگاههاست به‌ورطهٔ تعطیلی افکنده شدند بی‌آنکه در مقابل صدمات حیثیتی و مالی مدیران و کارکنان این نشریات کسی پاسخگو باشد. مطبوعاتی که قبلاً در هیچ دادگاهی محکوم نشده بودند ناگهان با قانون اقدامهای تأمینی مصوب سال ۱۳۳۹ مواجه و محکوم به حکمی شدند که استقلال قوهٔ قضاییه را بی‌اعتبار کرد.

قوهٔ قضاییه از دید ناظران بیرونی سه قسمت حساس دارد که عموم پرونده‌های حساس و ملی که افکار عمومی بدانها نظر دارد در این سه بخش رسیدگی می‌شود. ۱. دادگاههای مطبوعات، ۲. دادگاههای کارمندان دولت و ۳. دادگاه ویژهٔ روحانیت.

تمامی پرونده‌هایی که دارای بار سیاسی و اجتماعی هستند در دادگاههای مذکور مورد رسیدگی قرار می‌گیرند. و از قضا مسئولیت مجتمعهای قضایی ناظر بر هر سه نوع دادگاه با یک نفر است. به نظر می‌رسد رفتار ریاست قوهٔ قضاییه در تقبل مسئولیت دادگاههای سه‌گانه فوق قابل تأمل است. گویی خود را در قبال آنها چندان پاسخگو نمی‌داند. ملت ایران در قبال فعل و انفعالات درون قوهٔ قضاییه و عملکرد آن، به صورت مستقیم نمی‌تواند نظر خود را ابراز دارد. اما بررسی نظرسنجیها و یا مراجعه به افواه عمومی و یا تحلیلهای صاحبنظران نشان‌دهندهٔ اعتبار یا عدم اعتبار این قوه است. مدیریت مطبوعات و برخورد قوهٔ قضاییه با مطبوعات و تعطیل و تسلیم کردن آنها به شیوه‌ای که در قانون پیش‌بینی نشده است از نمونه‌های بارز برخوردِ دو روش مدیریت با منشأ مشروعیت متفاوت است. و اگر این روش مدیریتی دوگانه به همین صورت امتداد یابد، بحرانها یکی پس از دیگری ظاهر می‌شود.

عملکرد شورای محترم نگهبان با منتخبان مردم یا دستگاه اجرایی که در یکی دو ماه گذشته شاهد آن بوده‌ایم، نمونهٔ دیگری است. این جملهٔ منتسب به یکی از فقهای محترم شورای نگهبان که: اگر تمام مردم خواسته‌ای داشته باشند و مجلس شورای اسلامی هم آن را تأیید کند، تا شورای نگهبان بر آن صحه نگذارد هیچ ارزشی ندارد و تنها پس از تأیید فقهای شورای نگهبان قابل اجراست، نشان از وجود روحیه‌ای است که خود را برتر از مردم می‌بیند، به مردم اعتنا ندارد و از آنها بی‌نیاز است و حاکمیت دوگانه را تلویحاً به رسمیت می‌شناسد و اعلام می‌کند و حق و قدرت را هم از آن بخشهای انتصابی می‌داند. یکسونگری در محق بودن و اعمال آن و بی‌احترامی به حقوق طرف مقابل، بدل به یک روش شده است. در تداوم این روش چه کسانی برنده و کدام جریانات بازنده‌اند؟ این روش عمر محدود با پایان ناخوش دارد. چرا اساسی را بنا ننهیم که مسئولیتهای محدود و مشخص با عمر پایدار و سلامتی بیشتر نظام حکومتی بهره آن باشد. مطبوعات آزاد و مستقل نیاز جدی جوامع امروز است بدون آنها هم البته می‌توان مدیریتی را بسرآورد، با حضور مسئولانه آنها هم نیز. هر دو تجربه شده‌اند. حلاوت کدام بیشتر است؟ نتایج کدام پربارتر؟ راه رستگاری زندگی جمعی با مشارکت آحاد ملت و با نظر آنان نقداً قابل وصول است و رستگاری دنیوی و وعده‌های بشرطها، قابل ارزیابی و سنجش نیست چون زمان و مکان و امکانات محدود است.

مطبوعات شیرازهٔ زندگی جمعی و ملی هستند. مردم نیز آحاد عاقل و بالغی هستند که از مقابل انواع انتخابها یکی را برمی‌گزینند و از این گزینشهای آزاد، جریانهایی تقویت می‌شوند و برخی جریانها به عقب رانده می‌شوند تا فکر چاره کنند و آن‌گونه نظر و عمل را بیامیزند تا مجدداً مورد مهر ملت قرار گیرند و صعود و افولها باید چنین باشد نه با اتکا به نیروی قهریه، تا اصل استمرار نظام تحقق یابد و روشهای قهرآمیز از جامعه رخت برکند. یکسان‌سازی افکار و اعمال، تلاشی بیهوده است که اگر در قرون گذشته امکان ظاهری داشت، در روزگارِ انقلاب ارتباطات بطلان آن اظهر من الشمس است. بنابراین چاره‌ای جز پذیرش روشهای مردم‌مدار نیست و تحکم به اکثریت مردم تحت هر عنوان، نتایج نامبارکی خواهد داشت که برای ملت و حاکمیت زیانبار و ناخوشایند است و چنین مباد.

***

توجه جدی این شماره *کیان* معطوف به مبحث ایمان است؛ مفهومی که در محاورات و منابر کاربرد فراوان دارد اما چندوچون جدی درباره آن صورت نگرفته است. ایمان مفهومی جوهری و حرکت‌زا و از جنس آگاهی و عشق است که متعلقهای گوناگون می‌پذیرد و نیاز انسانهای زمانه‌های مختلف است. آمیختگی ایمان با حق و حقیقت و یا احساس و شعور، رمز اختلاف در مصادیق ایمانهاست. کنکاش در بازشناسی مفهوم ذاتی ایمان و مشخص کردن حدود و ثغور آن با مفاهیم نزدیک به آن از دقایقی است که تبیین آن وظیفه اصلی متکلمین ادیان است. گو آنکه ایمان در ارتباط با مفاهیم متقابل هم قابل بازشناسی است. و از این منظر بازشناسی این مفهوم دامنهٔ وسیعتری می‌یابد. از نگاهی دیگر ایمان به‌منزله یک پدیده می‌تواند مورد مطالعه برخی رشته‌های علوم‌انسانی همچون روان‌شناسی قرار گیرد، همچنان که قرار گرفته است. دراین‌باره متکلمان و متفکران بسیار اندیشیده‌اند. اما تاکنون نتایج آن کمتر در منظر و مرأیِ مخاطبان این‌گونه بحثها در نشریات قرار گرفته است. *کیان* کوشیده است در این باب قدم بردارد. و ماحصل هم‌اینک پیش‌روی خوانندگان عزیز است.

مدیرمسئول

مرگ و رستاخیزِ آرمانهای انقلاب*

برای اکبر گنجی

ادمند ویلسن
ترجمه عزت‌الله فولادوند



اشاره

ادمند ویلسن (۱۹۷۲-۱۸۹۵) عموماً یکی از برجسته‌ترین محققان و منتقدان امریکایی در قرن بیستم دانسته می‌شود. کتابهای او در ترسیم سیر تحولی جنبش سمبولیسم و تحقیق در رابطهٔ هنر و روان پریشی و شناساندن نویسندگانی همچون جان استاین بک و ارنست همینگوی و ویلیام فاکنر، از آثار ارجمند در نقد ادبی است. اما عمق و وسعت اندیشهٔ تاریخی او در نوشته‌ای هویداست که اکنون ترجمهٔ بخشی از آن به نظر خوانندگان می‌رسد. عنوان اصلی کتاب ـ به سوی *ایستگاه فنلاند* ـ تلمیحی است به بازگشت لنین به روسیه در آوریل ۱۹۱۷ که به انقلاب اکتبر و استقرار حکومت کمونیستی در آن کشور انجامید. عنوان فرعی آن ـ «تحقیقی در نگارش تاریخ و کنش تاریخی» ـ مبین دامنهٔ کار در بررسی تاریخی و فلسفی متفکرانی است که از قرن هجدهم تا قرن بیستم شالودهٔ انقلاب اکتبر را استوار ساختند. تحلیل ویلسن از افکار و آثار مورخانی مانند میشله و رنان و تن و آناتول فرانس، و سوسیالیست‌هایی همچون بابوف و سن سیمون و فوریه و مارکس و انگلس و لاسال و باکونین و لنین، شاهکار پژوهش و سنتز تاریخی و اجتماعی است، وکتاب را به یکی از نوشته‌های کلاسیک در تاریخ سوسیالیسم مبدل کرده است.

فرانسوا امیل بابوف[1] (۹۷-۱۷۶۰) **که نام یکی از قهرمانان خلقی روم باستان را بر خود نهاد، چهره‌ای بسیار جالب در تاریخ سوسیالیسم و انقلاب کبیر فرانسه، و دفاعیات او در دادگاه یکی از مدارک مهم سیاسی انقلاب است. نظر به اهمیت او و مدافعاتش در تاریخ اندیشه، شناساندن او به پژوهندگان ایرانی شایسته به نظر رسید.**

ع. ف.

سالهای متعاقب سرنگونی روبسپیر و حکومت ملایمتر دیرکتوار [هیأت مدیره] شاهد اغتشاشهای ناشی از فعالیتهای مردی بود که خویشتن را **گراکوس بابوف** می‌نامید.

انقلاب کبیر فرانسه با روی کار آمدن دیرکتوار وارده دورهٔ ارتجاع شد، و این خود زمینه را برای تفوق **بناپارت** فراهم ساخت. خیزش بزرگ بورژوازی زنجیرهای شکل فئودالی رژیم پادشاهی را گسسته بود، املاک را از دست نجبا و کشیشان بیرون آورده بود، خود را نهضتی رهایی‌بخش به جامعه معرفی کرده بود، ولی سرانجام ثروت را در چنگ عده‌ای نسبتاً قلیل متمرکز ساخت

و به تعارضی تازه میان طبقات منجر گشت. با واکنشی که در برابر «دورهٔ وحشت» [در زمان روبسپیر] پدید آمد، آرمانهای انقلاب کبیر فراموش شد. پنج سیاستباز عضو دیرکتوار و بازرگانان و سرمایه‌داران همدست ایشان به خرید و فروش املاک مصادره شده و سوء استفاده در معاملات مربوط به تدارکات ارتش و دامن زدن بی‌پروا به تورم و کاستن از ارزش طلا مشغول شدند. در همین حال، در زمستان ۹۶-۱۷۹۵، مردم کارگر پاریس دسته دسته از گرسنگی و سرما در خیابانها جان می‌دادند.

بابوف پسر مردی پروتستان بود که کالوینیستها برای مذاکره و ایجاد اتحاد با لوتریها او را به خارج فرستاده بودند. اما او در خارج مانده بود و در ارتش [ملکه] **ماریاترزا** با درجهٔ سرگردی خدمت کرده بود و سپس به معلمی فرزندان ملکه گمارده شده بود. پس از بازگشت به فرانسه، به تنگدستی افتاده بود، آنچنان که پسر، به گفتهٔ خودش، از کاغذ پاره‌هایی که در خیابانها پیدا می‌کرد می‌بایست خواندن و نوشتن یاد بگیرد. پدر به او لاتین و ریاضی آموخته بود، و در بستر مرگ نسخه‌ای از کتاب **پلوتارخوس** [مورخ رومی] به او داده و گفته بود آرزو داشتم نقشی مانند **کایوس گراکوس** ایفا کنم [که در روم باستان وکیل الرعایا (tribune) بود و از تقسیم اراضی و دمکراسی و تعمیم حقوق شهروندی در برابر اشراف دفاع می‌کرد و در ۱۲۱ میلادی در بلوایی انتخاباتی کشته شد. (مترجم)] در واپسین ساعتهای زندگی او همچنین پسر را به شمشیر خود سوگند داده بود که تا پای مرگ از منافع مردم دفاع کند.

این واقعه در ۱۷۸۰ روی داد. بابوف به هنگام وقوع انقلاب بیست و نه ساله بود و در تسخیر باستیل حضور داشت. پیشتر در شهر کوچک روآ[2] در ولایت «سوم»[3] در ادارهٔ ثبت املاک خاوندی کارمند دفتری بود، ولی به محض رسیدن خبر فتح باستیل دفترها و پرونده‌ها را به آتش کشید، و از آن پس در مقام روزنامه‌نگار و صاحب‌منصب محلی با آنچنان حرارتی وارد فعالیتهای انقلابی شد که پیوسته دچار دردسر بود. میکده داران ولایت را برانگیخت تا از پرداخت مالیات قدیمی شراب که مجلس مؤسسان آن را لغو کرده بود، سرباز زنند. املاک ضبط شده را فروخت و چراگاه عمومی روستا را میان فقرا تقسیم کرد. بالاخره آن قدر تند رفت که ولایت را به ستوه آورد. مالکان و مقامات محلی پیوسته او را دستگیر می‌کردند و به زندان می‌انداختند. سرانجام در ۱۷۹۳ سمتی به وی در ادارهٔ معیشت کمون پاریس واگذار شد. فقر و محرومیت در پاریس هولناک بود. بابوف به سوء استفاده‌هایی در حسابداری اداره پی‌برد و نتیجه گرفت که مقامات به منظور بهره‌برداری از تقاضای موجود برای مواد غذایی، بعمد ایجاد قحطی می‌کنند. به اصرار او کمیسیونی برای تحقیق منصوب شد، ولی حکومت از تشکیل کمیسیون جلوگیری کرد، و دیری نگذشت که پرونده‌سازی علیه او به اتهام کلاه برداری و تقلب در زمان تصدی‌اش در ولایت آغاز شد، و بابوف تحت تعقیب قرار گرفت.

پس از [کودتای] **ترمیدور** و اعدام روبسپیر [در ۱۷۹۴]، **بابوف** عناصر انقلابگری را که مصرّ بر هدفهای اصلی انقلاب بودند به گرد خود جمع کرد. در روزنامه‌ای که به نام تریبون مردم انتشار می‌داد، قانون اساسی مصوب ۱۷۹۵ را تقبیح می‌کرد که بر طبق آن [قوهٔ مجریه به دست هیأت مدیره‌ای پنج نفری می‌افتاد و] حق رأی همگانی ملغی و مشروط به مالکیت اموال غیرمنقول می‌شد. او نه تنها خواستار برابری سیاسی، بلکه طالب برابری اقتصادی نیز بود. علناً اعلام می‌داشت که حتی جنگ داخلی را به «این همپیمانی منحوس که گرسنگان را خفه می‌کند» مرجح می‌شمارد. منتها کسانی که اموال نجبا و کلیسا را مصادره کرده بودند، همچنان به اصل مالکیت وفادار بودند. تریبون مردم توقیف شد، و بابوف و همکارانش به زندان افتادند.



در مدتی که بابوف در زندان به سر می‌برد، دختر هفت ساله‌اش از گرسنگی مرد. بابوف همهٔ عمر در فقر زندگی کرد، و فقط محبوب تنگدستان بود. سمتهای رسمی‌اش چیزی جز دردسر نصیبش نساخت. اما این بار به مجرد آزادی از زندان، باشگاهی سیاسی به نام انجمن برابران در مخالفت با سیاستهای دیرکتوار به راه انداخت. انجمن در سندی زیر عنوان *بیانیهٔ برابران* (که در آن زمان هنوز برای آگاهی همگان انتشار نیافته بود) می‌خواست که «دیگر اثری از مالکیت زمین نباشد؛ زمین متعلق به هیچ کس نباشد... ما اعلام می‌داریم که مانند اکثریت عظیم آدمیان، دیگر قادر به تحمل مشقت و عرق ریختن در خدمت و به سود اقلیتی کوچک نیستیم. مدتهای مدید، مدتی بیش از حد، می‌گذرد که عده‌ای کمتر از یک میلیون نفر آنچه را متعلق به بیش از بیست میلیون تن از همنوعشان بوده است، در اختیار داشته‌اند... نقشه‌ای از این عظیم‌تر نه هرگز به تصور درآمده و نه هیچ گاه به اجرا گذاشته شده است. برخی از نوابغ، بعضی از فرزانگان گاه بگاه به صدایی نرم و لرزان از آن سخن گفته‌اند. ولی هیچ یک از ایشان هرگز دارای این شهامت نبوده که کل حقیقت را به زبان آورد... مردم فرانسه! چشمها و دلهایتان را به روی خوشبختی کامل

بگشایید. دست در دست ما جمهوری برابران را ببینید و بشناسید و اعلام کنید!» اما انجمن برابران نیز سرکوب شد. بناپارت شخصاً آن را بست. ولی سرکوب سبب شد که انجمن به فعالیت مخفی روی آورد و مشغول طرح ریزی قیام برضد دولت شود...

در این گیرودار، ارزش اسکناس تقریباً به صفر رسید. دیرکتوار برای نجات از مخمصه، اقدام به تبدیل اسکناسها به قبوض ارضی کرد؛ ولی در نخستین روز انتشار، ارزش قبضها نیز به ۱۸ درصد مبلغ اسمی کاهش یافت، و اعتقاد عمومی بر این قرار گرفت که حکومت ورشکست شده است. تنها در پاریس پانصد هزار نفر مردم نیازمند کمک فوری به سر می‌بردند. پیروان بابوف بیانیه‌ای روی پلاکاردها در سراسر شهر نصب کردند که اهمیت تاریخی داشت. در بیانیهٔ آنان آمده بود که طبیعت به همه کس حق برابر برای برخورداری از همه چیز اعطا کرده است، و غرض از تأسیس جامعه دفاع از آن حق بوده است؛ طبیعت همه کس را مکلف ساخته که کار کند، و هر کس از این تکلیف بگریزد، مجرم است؛ در «جامعهٔ حقیقی» نه ثروتمند وجود دارد، نه فقیر؛ هدف انقلاب نابودی هر گونه نابرابری و بهروزی همگان بوده است؛ بنابراین، انقلاب هنوز به پایان نرسیده است، و کسانی که قانون اساسی سال ۱۷۹۳ را از میان برده‌اند، مرتکب خیانت و اهانت به مردم شده‌اند...

«کمیتهٔ قیام» بابوف در ارتش و پلیس دارای عوامل نفوذی بود، و این عوامل آنچنان فعالیت مؤثری داشتند که حکومت نخست در صدد فرستادن سپاهیان به بیرون از پاریس بر آمد، و وقتی با سرپیچی آنان روبرو گشت، نیروها را منحل کرد. اما در نخستین روزهای ماه مه ۱۷۹۶، درست پیش از تاریخ تعیین شدهٔ قیام، خبرچینی از میان «برابران» به ایشان خیانت کرد و رهبرانشان دستگیر و روانه زندان شدند. پیروان بابوف سعی کردند یکی از واحدهای پلیس راکه با آنان همدل بود به سوی خود جلب کنند، ولی به‌دست گردان جدیدی از نیروهای گارد که به همین مناسبت به صحنه آمده بودند، قلع و قمع شدند.

بابوف را برای عبرت همگان در قفس به واندوم[۴] بردند ـ و این توهینی بود که چندی پیش وقتی لشکریان اتریش آن را به یک فرانسوی رواداشته بودند، اهل پاریس سخت به خشم آمده بودند.

مدافعات بابوف که شش جلسه دادگاه به‌طول انجامید و به بیش از سیصد صفحه می‌رسد، سندی بسیار پرتأثیر و تکان‌دهنده است. او می‌دانست که با مرگ روبروست و انقلاب محکوم به شکست حتمی است. فرانسویان از درد زایش دوره‌ای که از تسخیر باستیل آغاز شده و هفت سال به درازا کشیده بود، به ستوه آمده بودند. هر شور و حرارتی هم که هنوز داشتند مصروف ارتش انقلابی فرانسه می‌شد که در بهار آن سال به فرماندهی بناپارت در نبردهای ایتالیا هر پیروزی را با پیروزی دیگری پشت سر می‌گذاشت. از دورهٔ وحشت به بعد، ملت فرانسه از خشونت می‌رمید. بابوف با بقایای فرقه خشن ژاکوبن دست اتحاد داده بود، و مردم از خشونتهای ژاکوبنها به‌جان آمده بودند. سازش ناپذیری و گیوتین در ذهن آنان به هم گره خورده بود؛ همه می‌خواستند در زندگی آزاد باشند، و عصر سبکسری آغاز شده بود. غریزه بورژوایی مالکیت به‌صورت انگیزه چیره‌گر درآمده و جای غریزه‌ها و آرمانهای دیگر را گرفته بود. هرکس دستش به چیزی می‌رسید، سخت در آن می‌آویخت؛ فکر توزیع مجدد ثروت لرزه بر اندامها می‌انداخت. تنگدستان دیگر حاضر به جنگیدن نبودند. بابوف به اینها همه آگاه بود. در دفاعیاتش نوعی واقع‌نگری و روشن‌بینی نهفته است که مراحل بسیار بعدی سوسیالیسم را در خاطر زنده می‌کند. از سخنوریهای مطنطن و پرشور و ابهام‌آفرین انقلابی در گفتار او اثری نیست. درهنگامی که مردم عموماً فقط به حال می‌اندیشیدند، او از سویی به گذشته و از سوی دیگر به آینده می‌نگریست؛ در لحظه‌ای که جامعه هنوز به زبان آرمانهای انقلاب سخن می‌گفت و از آزادی و برابری و برادری دم می‌زد، ولی درواقع اختیارش تماماً به‌دست طبقه‌ای جدید و صاحب مال با امتیازها و ستمگریها و محدودیتهای جدید افتاده بود، بابوف با



نهایت شجاعت و بصیرت آن اوضاع پرابهام را شکافت و تحلیل کرد.

مدافعات او در حکم جمع‌بندی اندیشه‌های تحقق نیافتهٔ عصر روشنگری و اثبات ضرورت و حقانیت نهایی آنهاست، و در برخی لحظه‌ها به اوج و عظمتی می‌رسد که مقایسهٔ آن با *دفاعیه* سقراط بیراه نیست.

بابوف می‌گفت مسألهٔ واقعی در این پرونده بیش از آن که توطئه علیه حکومت باشد، نشر بعضی افکار متزلزل‌کنندهٔ طبقهٔ حاکم و فائق است. می‌گفت من دیده‌ام که حاکمیت مردم تحت حکومت دیرکتوار چگونه نادیده گرفته می‌شود و حق انتخاب کردن و انتخاب شدن به انحصار طبقه‌ای خاص در می‌آید. می‌گفت من دیده‌ام که حقوق و امتیازات ویژه چگونه بازگردانده می‌شود. می‌گفت من دیده‌ام که مردم از آزادی مطبوعات و اجتماعات و حق تظلم و حق حمل سلاح چگونه محروم می‌شوند. می‌گفت من حتی دیده‌ام که حق گذراندن قوانین چگونه از شهروندان سلب و به یک مجمع دوم تفویض می‌شود. می‌گفت من دیده‌ام که چگونه قوهٔ مجریه‌ای بیرون از دسترس مردم و مستقل از نظارت عمومی تأسیس می‌شود. می‌گفت من دیده‌ام که یاری به مردم و آموزش و پرورش چگونه فراموش می‌شود. و سرانجام می‌گفت من دیده‌ام که قانون اساسی ۱۷۹۳ که با نزدیک پنج میلیون رأی متکی به احساسات راستین مردمی به تصویب رسیده بود چگونه با قانون اساسی دیگری تعویض می‌شود که با یک میلیون رأی مشکوک به مردم قالب شده است. از این رو، حتی اگر حقیقت داشت که من توطئه کرده‌ام (که البته حقیقت داشت، هر چند بابوف در دادگاه منکر آن بود)، می‌بایست گفت توطئهٔ من بر ضد اقتدار و مرجعیتی نامشروع بوده است. علت انقلابها این است که درونمایهٔ انسانی جامعه بیش از حد طاقت بشری زیر فشار خم می‌شود. مردم در برابر آن فشار می‌شورند، و حق با آنهاست، زیرا هدف جامعه تأمین خیر بیشترین عده است. اگر مردم ببینند که هنوز زیر بار فشار کمر خم کرده‌اند، دیگر مهم نیست حکمرانان چه بگویند، زیرا پیداست که انقلاب هنوز به پایان نرسیده است ـ و اگر به پایان رسیده، پس حکمرانان دستشان به جنایت آلوده است.

فکر خوشبختی در اروپا فکری تازه است. ولی امروز می‌دانیم که تیره‌بختان قدرت واقعی جهانند، و حق دارند در مقام اربابان واقعی حکومتی که به ایشان اعتنایی ندارد سخن بگویند. می‌دانیم که همه کس برای بهره‌مندی از همهٔ منافع و مزایا دارای حق برابر است، و غرض حقیقی از تأسیس جامعه دفاع از آن حق و افزایش منافع و مزایای مشترک است. به همین وجه، همه باید در کار نیز مانند تمتع از منافع و مزایا شریک باشند. به حکم طبیعت ما همه باید کار کنیم؛ گریز از این وظیفه جنایت است. جنایت است که کسی به زیان دیگران محصول صنعت یا حاصل زمین را به خود اختصاص دهد. اگر بنیاد جامعه درست بود، نه توانگر وجود داشت، نه تهیدست، و نه نظام مالکیتی مانند نظام ما. اینکه افراد زمین را به خود منحصر سازند و از فرآوردهٔ آن بیش از احتیاجاتشان تصاحب کنند، چیزی نه بیشتر و نه کمتر از دزدی است؛ و همهٔ نهادهای مدنی و معاملات بازرگانی ما گونه‌ای راهزنی دائمی است که مجوز آن را قوانین بربرصفت ما صادر می‌کند.

خواهید گفت، به‌عکس، آنچه جامعه را به بربریت باز می‌گرداند افکار من است. اما فیلسوفان بزرگ قرن چنین عقیده‌ای نداشته‌اند، و من مرید ایشانم. شما باید علیه رژیم سلطنت کیفرخواست صادر کنید که از رژیم جمهوری کنونی ما اینقدر کمتر پای‌بند تفتیش عقاید بود. شما باید علیه آن رژیم کیفرخواست دهید که مرا از دست یافتن به کتابهای امثال **مابلی**[5] و **هلوسیوس**[6] و **دیدرو** و **ژان ژاک روسو** باز نداشت. بشر دوستان امروز! اگر زهر قلم آن بشر دوستان دیروز نبود، من نیز اکنون ممکن بود در اصول اخلاقی و فضیلتهای شما شریک باشم؛ من نیز ممکن بود قلبم از عطوفت و رأفت به حال اقلیت قدرتمند این دنیا به درد آید؛ من نیز ممکن بود از دیدن رنج و محنت تودهٔ مردم رحم به خویش راه ندهم. آیا می‌دانید یکی از عباراتی که در کیفرخواست آورده‌اید درست همان عبارتی است که من از روسو نقل کرده‌ام و در ۱۷۵۸ از قلم او تراویده است؟ روسو از کسانی سخن می‌گوید «آنچنان نفرت‌انگیز که جرأت می‌کنند در حالی که دیگران از گرسنگی می‌میرند، بیش از احتیاجاتشان داشته باشند.» من در این افشاگری درنگ به خود راه نمی‌دهم، زیرا از اینکه این کار به زیان آن توطئه‌گر تمام شود هراسی ندارم: او دیگر خارج از حوزهٔ قضایی دادگاه شماست. و مابلی ـ آن انسان محبوب و حساس ـ فکر نمی‌کنید او **توطئه‌گری** حتی خطرناکتر از روسو بود؟ او بود که گفت «اگر زنجیرهٔ رذیلتها و زشتکاریهای ما را پی بگیرید، خواهید دید که نخستین حلقهٔ زنجیر به نابرابری ثروت متصل است.» «بیانیهٔ برابران» که دربارهٔ آن اینقدر جنجال شده است، هرگز از گرد و غبار جعبه‌ای که نزد ما در آن جای داشت تا پیش از رویدادهای اخیر بیرون نیامده بود. ولی بدانید که هیچ‌گاه حاوی چیزی بیش از سخنان مابلی و روسو نبوده است. و البته دیدرو که گفت از تخت سلطنت تا کلیسا آنچه همواره بر آدمی حکومت کرده، نفع شخصی بوده است، و نفع شخصی از مالکیت برمی‌خیزد... و همشهریان شما امروز مرا «دیوانه‌ای خطرناک» می‌خوانید چراکه در راه استقرار برابری کوشیده‌ام!

و اکنون بنگرید به **تالی‌ین**[7] و **آرمان دولاموز**[8] که امروز در دیرکتوار [هیأت مدیره] و مجلس قانونگذاری نشسته‌اند ـ چرا آنان را به دادگاه احضار نمی‌کنید؟ همین تالی‌ین بود که فقط چند سال پیش وقتی سردبیری نشریهٔ دوست *سان‌کولوتها* را بر عهده داشت، به ما می‌گفت «به محض اینکه ثروتها برابر شود، هرج و مرج پایان خواهد یافت»، و یا ارمان دولاموز که به کنوانسیون با اطمینان گوشزد می‌کرد «هر شخص بی‌ریایی باید تصدیق کند که برابری سیاسی بدون برابری واقعی، پندار پوچ و زجرآوری بیش نیست» و «بی‌رحمانه‌ترین خطای هیأتها و شوراهای انقلابی این بوده که از تعیین حدود حق مالکیت کوتاهی کرده‌اند و، در نتیجه، مردم را به چنگال آزمندان سودجو سپرده‌اند.»

مسیح به ما فرمود که همسایه خویش را دوست بداریم، و هرچه به خود نمی‌پسندیم به دیگران نیز نپسندیم. ولی از تصدیق

به این امر چاره‌ای نیست که مسیح بدان سبب بـه اتـهام تـوطئه تحت تعقیب قرار گرفت که قاعده را بر برابری نهاد.

بابوف گفت حتی اگر چنین کسانی را ندیده بودم، می‌توانستم نتیجه بگیرم کـه وضـع از چـه قـرار است. وقـتی مـرا بـه زنـدان انداختند، همسر و سه فـرزند بـدبختم بیچاره و درمـانده در آن قحطی هولناک رها شدند. دختر کوچک هفت ساله‌ام پس از اینکه جیرهٔ نان برای هر نفر بـه شـصت گـرم در روز کـاهش یـافت، از گرسنگی مرد؛ و بچه‌های دیگرم آنقدر لاغر شده بودند که وقتی دوباره چشمم به آنها افتاد، به زور قادر به شناختنشان بودم. و ما تنها یکی از هزاران خانواده ـ و در واقع بخش اعظم پاریس ـ بودیم که چهره‌هایشان از قحطی تباه شده بود و به زحمت سر پا بـند بودند.

من خواهان نظام بهتری برای آنان بوده‌ام، ولی نخواسته‌ام آن را به زور تحمیل کنم. یگانه چیزی که می‌خواهم این است که مردم روشن باشند و اعتقاد راسخ پیدا کنند که بر همه کـاری تـوانـا و دارای قدرت مطلقند و حقوقشان تجاوزناپذیر است و باید آن را مطالبه کنند. می‌خواهم، در صورت لزوم، راه مطالبهٔ حقوقشان به آنان نشان داده شود؛ ولی خواستار هیچ چیزی جز با رضایت و قبول مردم نیستم.

لیکن جایی که مابلی و دیدرو و روسو و هلوسیوس شکست خورده‌اند، من چگونه ممکن بود به پیروزی امیدوار باشم؟ مـن یکـی از مـریدان کـوچک آن بـزرگوارانـم، و تـحمل و تسـامح جمهوری کمتر از رژیم سلطنتی است.

بابوف به دادگاه یـادآور گشت کـه سـلطنت‌طلبان دخـیل در توطئهٔ واندمی‌یر[9] همگی بخشوده و آزاد شـده‌انـد، و طـرفداران مدعی تاج و تخت علناً می‌گویند قـانون اسـاسی جـدید کـاملاً مطابق میل آنان بود اگر به جای پنج مدیر [عضو دیرکتوار] تنها یک مدیر وجود داشت. او گفت انجمن برابران دلایـلی در دست دارد که قتل‌عامی مشابه قتل‌عام جمهوری‌طلبان در جنوب فرانسه در انتظار آنهاست، و سپس تصویری چنان مهیب و تکان‌دهنده از تعقیب و آزار جمهوری‌طلبان به دست ارتجاعیون ترسیم کرد که قضات او را وادار به قطع سخنان و ادامهٔ آن را موکول به روز بعد کردند.

بابوف اعلام کرد من از حکم اعدام نه تعجب خواهم کرد و نه می‌ترسم. من در طول رسالت انقلابی خویش به زندان و مـرگ غیرطبیعی عادت کرده‌ام. و همین تسلی برای من و پیروانم کافی است کـه هـمسران و فـرزندان مـا هـرگز از آنـچه بـر شـوهران و پدرانشان گذشته شرمسار نبوده‌اند، بلکه برای قوت قـلب مـا بـه دادگاه آمده‌اند.

سرانجام بابوف با این جمله‌ها به مدافعات خود پـایان داد: «اما افسوس فرزندان من که از این جایی که ایستاده‌ام ـ یعنی تنها محلی که صدایم به شما می‌رسد، زیرا برخلاف قانون حتی امکان دیدن شما را به من نداده‌اند ـ فقط یک تأسف عمیق دارم که بـه گوش شما برسانم و آن اینکه گرچه از صمیم قلب آرزو داشته‌ام برای شما آزادی به ارث بگـذارم کـه سـرچشـمهٔ هـمه خـیرها و نیکیهاست، یگانه چیزی که در آینده می‌بینم بردگی است، و من می‌روم و شما قربانی همه گونه شر و بدی خواهید بود. من مطلقاً هیچ چیزی ندارم که به شما بدهم. نمی‌خواهم حتی فضایل مدنی و شهروندی خود ـ یعنی نفرت عمیق از استبداد و سـرسپردگی خالصانه به آزادی و برابری و عشق شورانگیز به مردم ـ را که در سینه‌ام موج می‌زده، برای شما بگذارم و هدیه‌ای اینچنین آفت زا و فاجعه‌آمیز به شما بـدهم. بـا سـتمهایی کـه بـی‌گفت و گـو از حکومتی خود کامه به شما خواهد رسید، چنین هدیه‌ای به چه کارتان خواهد آمد؟ من می‌روم و شما برده می‌مانید، و این یگانه فکری است که در واپسـین لحـظه‌های زنـدگی روح مـرا عـذاب خواهد داد. در چنین وضعی، شاید بهتر بود شما را با این انـدرز مجهز کنم که زنجیرهای اسارت را چگونه شکیباتر تحمل کـنید؛ اما احساس نمی‌کنم قادر به چنین اندرزی باشم.»

دادگاه پس از اختلاف نظر بسیار، بالاخره رأی به محکومیت بابوف داد. پسرش پـنهانی خـنجری حـلبی و بـظاهر بـه شکـل شمعدان در زندان به وی رسانید، و بابوف وقتی حکم دادگـاه را شنید، خنجر را به شیوهٔ رومیان باستان به شکم خود فـرو کـرد، ولی با اینکه زخمی هول‌انگیز برداشت، نمرد. روز بعد (۲۷ مـه ۱۷۹۷) او را به گیوتین سپردند. از پـیروانش سـی نـفر اعـدام و بسیاری محکوم به حبس با اعمال شاقه یا تبعید شدند.

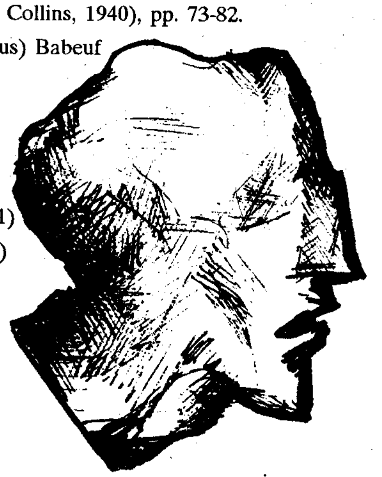
بابوف پیش از مرگ به دوستی که زن و فـرزندانش را بـه او سپرده بود، نوشت: «من معتقدم روزی در آیـنده مـردم بـاردیگر دربـارهٔ وسـایل تـأمین سـعادت بشـر کـه مـا فکـر آن را مـطرح ساخته‌ایم، اندیشه خواهند کرد.»

دفاعیات او تقریباً تا صد سـال بـه اطـلاع جـهانیان نـرسید. روزنامه‌ها فقط بخشهایی از آن را گزارش کردند. متن کامل آن در ۱۸۸۴ انتشار یافت، و دهها سال نام او همچنان مایهٔ هراس بود.

یادداشتها

* این مقاله ترجمهٔ بخشی از کتاب زیر است (عنوان مقاله از مترجم است):
Edmund Wilson, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History* (London: Collins, 1940), pp. 73-82.

1. Francois Emile (Gracchus) Babeuf
2. Roye
3. Somme
4. Vendome
5. G. B. Mably (1709-85)
6. C. A. Helvetius (1715-71)
7. J. L. Tallien (1767-1820)
8. Armand de la Meuse
9. Vendemiaire





بحران ایمان

اشاره

امروزه همگان بر این نکته اتفاق نظر دارند که انسان و جهان نو شده است، نه فقط از آن قبیل نو شدنی که مولوی می‌گفت: «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما / بی‌خبر از نو شدن اندر بقا»، بلکه همچنین نو و دیگر شدنی که اقبال از آن خبر می‌داد: «جان چو دیگر شد جهان دیگر شود». این تحول به قدری عمیق بوده است که گویی ماهیت انسان و جهان دگرگون شده است، بگذریم از اینکه برخی از متفکران سرّ تمامی این دگرگونیها را در تحول معرفت و شناخت انسان از خود و جهان می‌دانند.

مظاهر این جهان جدید را می‌توان در پیرامون خویش بی‌هیچ تکلفی به تماشا نشست؛ خواه در سویه مادی زندگی که مدرنیزاسیون و تکنولوژی نمایندهٔ آنند و خواه در سویه معنوی که علم جدید و فلسفهٔ جدید از میوه‌های آن به شمار می‌روند.

برای دینداران، بالطبع، این سؤال پیش می‌آید که آیا این تحول و تجدد، دین را، که از ارکان مقوم جهان قدیم است، نیز شامل می‌شود؟ ایمان، که به تعبیری گوهر دین است، چه نسبتی با عناصر عقلانیت جدید همچون نقادی، شک، شکاکیت و... پیدا می‌کند؟ اگر حصول ایمان در دل پاره‌ای از پیشفرضهای متافیزیکی ـ انسان‌شناختی ـ جهان‌شناختی میسر و ممکن بوده است، اکنون با پیدایش علوم جدید و ظهور مکاتب فلسفی جدید و در نتیجه تغییر این پیشفرضها، ایمان چه سرنوشتی خواهد داشت؟

در چنین موقعیتی برخی از اندیشمندان بر این باورند که انسانِ امروز که وارث سنت دینی دیروز است، با بحرانی در عرصه ایمان روبه‌روست. شاید اول بار کرکگور، آن وجدان اندیشناک جهان جدید، بود که بر این نکته انگشت نهاد. او معتقد بود عدم یقین عینی، که دستاورد عقل پس از رنسانس است، و فقدان تجربه‌های عمیق دینی، که معلول دور شدن از نحوهٔ زیست دینی است، انسان جدید را به لبه تاریکی رانده است. و اکنون چنین انسانی دو راه پیش روی خویش دارد: نشستن و نومیدانه به تاریکی چشم دوختن یا امیدوارانه و قماربازانه به میان تاریکی جهیدن: «مگر رسیم به گنجی در این خراب‌آباد».

□ □ □

شمارهٔ ویژه کیان در این نوبت به موضوع ایمان و بحران ایمان در جهان جدید اختصاص دارد. در این شماره به سراغ صاحبنظرانی رفتیم که اهل تأمل و تحقیق در باب مسائل فوق بوده‌اند و سؤالاتی را با ایشان در میان نهادیم. چهار گفت‌وگوی این شماره با آقایان محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، عبدالکریم سروش و مراد فرهادپور محصول چنین تلاشی است. برای آشنایی خوانندگان با سابقهٔ مفهوم ایمان در دو دین بزرگ توحیدی، اسلام و مسیحیت، دو مقاله از دو دایرة‌المعارف معتبر انتخاب و ترجمه شده‌اند: مقاله «ایمان در سنت اسلامی» از لویی گارده به ترجمه کامران فانی و مقالهٔ «ایمان در سنت مسیحی» از نیکلاس ولترستورف. مقاله‌ای نیز از ویلیام آلستون که در حقیقت شرح احوالات ایمانی اوست به قلم هومن پناهنده ترجمه شده است. برخی از متألهان در سالهای اخیر به ایمان نا ـ واقع‌گرایانه روی آورده‌اند؛ برای آشنایی با این رویکرد و همچنین آگاهی از آرای منتقدان آن، دو مقالهٔ کوتاه از کیوپیت و دیویس به ترجمه ابراهیم سلطانی به این مجموعه اضافه شد. مقالهٔ «آیه‌های ایمانی» به قلم مالک حسینی، مفهوم ایمان را در قرآن جست‌وجو می‌کند. «تعصب و دین»، به قلم گوردون آلپورت، پژوهشی جامعه شناختی ـ روانشناختی دربارهٔ ریشه‌های تعصب دینی است. در بخش معرفی کتاب نیز دو اثر مرتبط با موضوع ایمان، مفهوم ایمان در کلام اسلامی نوشته توشیهیکو ایزوتسو و رسالهٔ دین‌شناخت نوشته احمد نراقی، معرفی شده‌اند.



ایمان دینی در گفت‌وگو با محمد مجتهدشبستری

پرواز در ابرهای ندانستن

○ ***موضوع و محور گفت‌وگوی ما «ایمان دینی» است. به‌عنوان اولین سؤال لطفاً بفرمایید تعریف و تلقی جنابعالی از مفهوم ایمان چیست؟ اگر دین را متشکل از سه رکن مهم اعتقادات، آداب و تجربه‌های دینی بدانیم، به نظر جنابعالی ایمان چه نسبتی با این ارکان سه‌گانه دارد؟***

● تعریفی که بنده از ایمان عرضه می‌کنم تعریفی درون دینی است. به این معنا که سعی می‌کنم از ایمانی که در سنت ادیان وحیانی ـ و خصوصاً دین اسلام ـ با فهم مؤمنان از آن، شکل گرفته سخن بگویم. اساساً ایمان در قلمرو ادیانی پدید آمده است که خودشان را به‌نوعی به وحی مستند می‌دانسته‌اند. به همین دلیل در ادیان هند و خاور دور موضوعی به‌نام «ایمان» وجود ندارد و حتی پاره‌ای از مفسران آن ادیان با «ایمان» مخالفت هم می‌کنند، زیرا معتقدند ایمان در طول تاریخ بشر به جنگ و خونریزی منجر شده است. با در نظر گرفتن توضیحات فوق به‌نظر می‌رسد برای آنکه بتوانیم تعریفی از ایمان به‌دست آوریم باید به دو منبع مراجعه کنیم. اولین منبع عبارت است از متون دینی به معنای اعم؛ یعنی کتاب، سنت و نظریه‌های متکلمان، عارفان و بعضی فیلسوفان متکلم. منبع دوم، تجربه‌های دینی مسلمانان است که از آغاز، یک بستر تاریخی را پدید آورده و ایمان در این بستر تاریخی جریان و سیلان داشته است. شاید بتوان گفت تفسیر تجربه‌های ایمانی، بیش از هر جای دیگر، در نظریه‌پردازیهای عارفان جلوه کرده است و رهیافت عقلانی به ایمان، چه از طریق بحثهای عقلی و چه از طریق مراجعه به کتاب و سنت برای فهم مسأله ایمان، در آثار متکلمان و مفسران و علمای اخلاق ظاهر شده است. به هر حال، مهم این است که برای یافتن معنای ایمان در سنت اسلامی باید به کلیت این سنت مراجعه کنیم و کافی نیست فقط به‌دنبال این باشیم که ایمان در آیات قرآن یا در روایات چگونه معنا شده است یا متکلمان در این باب چه گفته‌اند؛ باید به ایمان زیست شده‌ای که مسلمانان از آغاز تاکنون، با تمام فراز و نشیب آن، داشته‌اند نیز مراجعه کنیم. مراجعه به آرای متکلمان یا آیات کتاب و سنت یا روایات برای پیداکردن معنای ایمان به این دلیل کافی نیست، که آنچه ما در این مآخذ داریم داده‌های تاریخی است و داده‌های تاریخی همواره به گونه‌ای سمبلیک از واقعیاتی که در گذشته اتفاق افتاده است، حکایت می‌کنند ولی هرگز خود آن واقعیات را نمی‌توانند به ما نشان دهند.

با ظهور پیامبر اسلام جریانی پدید آمد که می‌توانیم آن را تحول در وضعیت روحی و روانی و نوع نگاه به زندگی بنامیم. با ظهور پیامبر اسلام چنین تحولی در مخاطبان پیامبر و هم عصران او به‌وجود آمد. وحی پدیده‌ای بود که در قالب داده‌های تاریخی ـ زبانی به مردم عرضه شد. به این ترتیب، هم پدیدار شدن وحی، هم مواجهه مردم با آن و هم شخصیت خود پیامبر اکرم، عین کلام خداوند است یا «حکایت» آن کلام است که بر پیامبر ما نازل شده است. آنها حتی برای «حکایت» مراتبی هم قائل می‌شدند. این مطلب را درباره متون مکتوب دیگر هم می‌توان مطرح کرد. مثلاً می‌توان پرسید که آیا ابیات ***دیوان حافظ*** عیناً همان چیزی است که **حافظ** سروده یا حکایت آن چیز است که حافظ سروده است.

ابزارها و روشهای ما برای شناختن این کتاب (قرآن) و فهمیدن معنای آن، ابزارها و روشهای شناخت یک فرهنگ مکتوب است. در حالی‌که فهم یک فرهنگ شفاهی ابزارها و روشهای کاملاً متفاوتی می‌طلبد. یعنی نحوهٔ مشارکت در یک فرهنگ شفاهی کاملاً متفاوت از نحوهٔ مراجعه به یک فرهنگ مکتوب است. گفت‌وگوی حضوری و دوجانبه پیامبر و مردم در طول ۲۳ سال فعالیت نبوی پیامبراسلام(ص) و شرایط متحول اجتماعی آن دوره یک فرهنگ شفاهی را تشکیل می‌داد که اکنون ما هیچ راهی به آن فرهنگ شفاهی نداریم. آنچه امروزه در اختیار داریم، مجموعه‌ای از سمبل‌های معنادار (متن قرآن) است که از آن فرهنگ شفاهی به‌گونه‌ای حکایت می‌کنند.

ایمان نیز حادثه‌ای است که در آن زمان رخ داده است. همان‌طور که یک مرتبه چشمه‌ای از جایی می‌جوشد و آبی زلال سرازیر می‌شود، ایمان اسلامی نیز تجربه‌ای بود که با ظهور نبوت پیامبر در تاریخ معینی آغاز شد و جریان پیدا کرد. حال برای آنکه به منشأ و ماهیت این پدیده پی‌ببریم دو راه وجود دارد. یک راه، رجوع به آن داده‌های تاریخی است که به شکلهای مختلف اعم از آیات قرآن، روایات و نظریه‌های عارفان و متکلمان اکنون در اختیار ماست و دلالت این داده‌ها سمبل گونه است. راه دیگر، یافتن چیستی ایمان زیست شده مردم مسلمان است. یعنی یافتن چیستی تجربه‌ای که متولد شده و در طول ۱۴۰۰ سال از یک نسل به نسل دیگر منتقل شده است.

پیداکردن مفهوم ایمان، پیداکردن موضوع گفت‌وگوی پیامبر اسلام با مخاطبان عصر خویش است. پیامبر با آن مخاطبان درباره حقیقت ایمان گفت‌وگو و به آن دعوت می‌کرد. امروز ما به دنبال

واقعیتهایی تاریخی هستند که ما راهی مستقیم برای شناخت آنها نداریم. ما برای نزدیک شدن به آن واقعیات فقط یک راه تاریخی داریم. آیات قرآن در بطن یک فرهنگ شفاهی نازل می‌شد و ما از اینکه در آن فرهنگ شفاهی میان پیامبر و مخاطبانش چه ارتباطاتی برقرار می‌شد، بدرستی خبر نداریم، زیرا آن فرهنگ شفاهی، پس از پیامبر به یک فرهنگ مکتوب تبدیل شده است و قرآنی که امروزه در دست ماست در واقع صورت مکتوب آن فرهنگ شفاهی است. این سخن که قرآن موجود صورت مکتوب قرآن شفاهی است، سخن جدیدی نیست. متکلمان قرون دوم و سوم در این‌باره بحث می‌کردند که آیا قرآنی که در دست ماست،



تعیین موضوع آن گفت‌وگو و فهمیدن آن هستیم. دقیقاً نمی‌دانیم آن حقیقت که درباره آن گفت‌گو می‌شد چه بود. حافظ می‌گوید:

دوش در حلقه ما قصه گیسوی تو بود
تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود

چه کسی می‌داند آن «قصه گیسو» چه بود؟ چه کسی می‌داند آن «قصه ایمان» که پیامبر اسلام آن را بازگو می‌کرد چه بود؟ ما که از مخاطبان آن مجلس قصه نبوده‌ایم برای رسیدن به آن راهی جز نظریه‌پردازی تاریخی نداریم.

اکنون با در نظر گرفتن اینکه هم صورت مکتوب آن فرهنگ شفاهی و هم ایمان زیست شده مسلمانان هر دو داده‌های تاریخی هستند، نمی‌توانیم دقیقاً و با قاطعیت بگوییم که ایمان اسلامی چه بوده است و ناچاریم درباره آن نظریه‌پردازی کنیم. در مقام نظریه‌پردازی، به نظر بنده ایمان دینی در جایی پدید می‌آید که «خطابی» ـ که آن را خطاب خداوند نامیده‌اند ـ وجود داشته باشد. تا زمانی که انسان سخنی نشنود یا چیزی خود را بر انسان آشکار نکند و از این طریق توجه و التفات انسان را طلب نکند، ایمان ظهور نمی‌کند. جوهرهٔ اصلی ایمان عبارت است از مجذوب شدن یا منعطف شدن یا تعلق خاطر پیدا کردن به یک مرکز خطاب‌کننده، به گونه‌ای که این تعلق، واپسین دلبستگی یا هَمّ آدمی را تشکیل بدهد. به‌نظر بنده ایمان در سنت اسلامی چنین چیزی بوده است: مجذوبیت در برابر یک خطاب و منعطف شدن، اقبال کردن و گوش سپردن به او. این اقبال به گونه‌ای است که وجود شخص مؤمن را تسخیر می‌کند و به صورت «هَمّ نهایی» آدمی در می‌آید (شاید تعبیر هَمّ از همه تعبیرها گویاتر باشد). و این ممکن نیست مگر در جایی که خطابی متوجه انسان باشد. خطاب در معنای عام کلمه هر نوع عملی است که از انسان توجه و التفات بطلبد. ایمان اسلامی در چنین وضعیتی متولد شده و می‌شود. یعنی خطابی رخ می‌دهد و شخص متوجه و مجذوب آن خطاب می‌شود؛ ایمان یعنی همین اهتمام مجذوبانه. اگر شخص با خداوند به منزله مجهولی از مجهولات روبه‌رو شود و بخواهد این مجهول را نیز همانند سایر مجهولات حل کند، حتی اگر این وضعیت به اعتقاد به خدا منجر شود، شخص بیرون از ساحت ایمان است. متکلمان سعی کرده‌اند این اهتمام مجذوبانه به خطاب خداوند را با تحلیلهای عقلانی توضیح دهند و درواقع کار علم کلام همین بوده است. مثلاً گفته‌اند ایمان «تصدیق ما جاء به‌النبی» است: ایمان تصدیق آن چیزی است که پیامبر آورده است. آنها غالباً به بعد معرفتی ایمان توجه کرده‌اند. ولی عارفان سعی کرده‌اند بیش از هرچیز به تجربه زیست شدهٔ انسان مؤمن توجه کنند و به همین جهت در تعریف ایمان از واژه‌هایی مانند اقبال و اعراض استفاده کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند ایمان اقبال به خداوند است و نقطه مقابل ایمان یعنی کفر اعراض از خداوند

آنچه در کتاب و سنت و روایات داریم، داده‌های تاریخی است که به‌گونه‌ای سمبلیک از واقعیات حکایت می‌کنند.

است. در اینجا سؤال مطرح می‌شود که اقبال یا اعراض در چه وضعیتی متصور است. اقبال و اعراض در جایی متصور است که کسی خودش را نشان دهد. اگر کسی خودش را نشان ندهد، نمی‌شود به او اقبال کرد. در مفهوم اقبال یا اعراض، وجود و حضور کسی که متعلق اقبال یا اعراض است، مفروض است. ممکن است کسی خودش را به ما نشان دهد. این نیز نوعی خطاب است؛ به سوی من نگاه کن. هنگامی که این خطاب رخ داد، آن مجذوبیتی که گفتم، محقق می‌شود و این مجذوبیت و اهتمام مجذوبانه عین ایمان است.

○ ***آیا این یک تلقی نخبه‌گرایانه از مفهوم ایمان نیست؟ زیرا کثیری از کسانی که در چارچوب یک سنت دینی مؤمن خوانده می‌شوند، ممکن است مورد چنان خطابی قرار نگیرند و چنان مجذوبیتی را تجربه نکنند.***

● اگر بخواهیم درباره حقیقت ایمان سخن بگوییم، مطلب همان است که عرض کردم. کما اینکه سخن گفتن درباره عشق هم به همین نحو است. اما اگر بپرسید خداوند از بندگانش چه چیز را می‌پذیرد و چه چیز را نمی‌پذیرد، این سؤال دیگری است. اگر به متون دینی مراجعه کنیم می‌بینیم خداوند از سرگذراندن چنین تجربه‌ای را از همه نخواسته است و دست‌کم طبق نظر بعضی عالمان دین، خداوند به کسانی که براساس تربیت یا تقلید به سلسله‌ای از اعتقادات و اعمال و ارزشها التزام دارند، وعده نجات اخروی داده است. اما هنگامی که در جست‌وجوی حقیقت ایمان به قرآن رجوع می‌کنید، با یک سلسله مقولات وجودی (اگزیستنسیال) سروکار پیدا می‌کنید. در قرآن از نوعی تجربه سخن گفته می‌شود: مؤمنان کسانی هستند که پدیده‌های عالم را آیات خدا می‌بینند؛ کسانی هستند که به آسمان و زمین نگاه می‌کنند و می‌گویند خداوندا اینها را به باطل نیافریده‌ای؛ کسانی هستند که وقتی سخنان پیامبر را می‌شنوند اشک از چشمانشان سرازیر می‌شود. در واقع این قبیل آیات در مقام بیان حقیقت ایمان هستند و تجربه‌ای را توضیح می‌دهند. به هر حال، باید چند بحث را از یکدیگر تفکیک کرد: اول اینکه واقعیت و حقیقت

ایمان چیست؛ دوم اینکه چه کسی را می‌توان عضو امتی به حساب آورد که پیامبر اسلام تشکیل داده است، یعنی چه کسی مسلمان محسوب می‌شود؛ و سوم اینکه خداوند در عالم آخرت با انسانها چگونه رفتار خواهد کرد.

○ ***به‌نظر می‌رسد در جهان جدید کمیت و کیفیت مورد خطاب خداوند قرار گرفتن تغییر کرده است، یعنی تجربه‌های عمیقی که گاه تا سطح تجربه‌های نبوی ارتقا پیدا می‌کرد، الان کمتر رخ می‌دهد و زمینه برای آن اهتمام مجذوبانه کمتر فراهم است. در این صورت آیا می‌توانیم از بحران ایمان در جهان جدید سخن بگوییم؟***

● من تردید دارم که از سرگذراندن تجربه‌های ایمانی در جهان حاضر کمتر از جهان گذشته باشد. به نظر من باید حساب دین به منزلهٔ تجربه‌های ایمانی را از حساب دین به منزلهٔ یک سنت اجتماعی ـ که منشأ احساس همبستگی اجتماعی است ـ جدا کرد. اگر دین را به معنای اخیر بگیرید، یعنی به معنای نهاد تحقق‌یافته‌ای که همه چیز را زیر پوشش خود می‌گرفت و تکلیف همه فعالیتهای اجتماعی، حتی علم و فلسفه را مشخص می‌کرد، موافقم که این سیطره کاهش یافته است. یعنی نهاد دین در جهان قدیم تسلط و اتوریته‌ای داشت که امروزه ندارد. اما اگر سؤال شود که آیا پانصد سال پیش تعداد انسانهایی که در سراسر دنیا تجربه‌های ایمانی را از سر می‌گذراندند بیشتر از امروز بوده است، بنده واقعاً نمی‌توانم به این سؤال پاسخ مثبت بدهم و بگویم امروزه این تجربه‌های ایمانی کمتر شده است. من آماری در این زمینه ندارم، اما گاهی با آثار مکتوبی مواجه می‌شوم که معلوم است نویسندهٔ اثر در حال از سرگذراندن تجربه ایمانی عمیقی است. ممکن است کسی فکر کند در غرب بحران ایمان وجود دارد، اما انسان وقتی آثار **پُل تیلیش** یا **کارل بارت** یا بعضی دیگر از متکلمان مسیحی غرب را که مرکز جهان جدید است می‌خواند، می‌بیند آنها به‌نحو جدی و به قوت تمام درگیر یک تجربه ایمانی هستند. با توجه به چنین شواهدی بنده نمی‌توانم عرض کنم که اکنون در غرب وضعیتی بحرانی برای ایمان به‌وجود آمده است.

میان انسان و خداوند، برای همیشه، ابرهای ندانستن وجود دارد.

در پاسخ به بخش دوم سؤالتان، یعنی نسبت ایمان با آن ارکان سه گانه، باید عرض کنم ایمان گونه‌ای تجربه دینی است که درگزاره‌های اعتقادی نمود پیدا می‌کند. یعنی هنگامی که شخص مؤمن درصدد بیان تجربهٔ خویش برمی‌آید، گزاره‌های اعتقادی به‌وجود می‌آیند. به عبارت دیگر، اعتقاد در مرتبه دوم است. به همین دلیل است که در متون اصلی دینی وحیانی هیچ تأکیدی روی کلمه اعتقاد نمی‌بینید. در قرآن حتی یک بار هم این واژه به کار نرفته، در حالی‌که تعبیر ایمان صدها بار به کار رفته است. و البته این موضوع قابل مطالعه‌ای در تاریخ اسلام است که در میان مسلمانها از چه هنگامی از اعتقاد بحث شده است و اشخاص از عقیده یکدیگر پرسیده‌اند. در آغاز چنین بحثهایی وجود نداشته و بعدها پیدا شده است. بنده در جای دیگری گفته‌ام که مرزبندیهای درون‌دینی و مرزبندی‌های برون‌دینی هنگامی رخ داده که مسلمانها ناچار شده‌اند هم‌مرزهای داخلی خودشان را معین کنند، هم مرزهای بیرونی‌شان را. آنگاه این پرسشها پیش آمده که اصول اعتقادی مسلمانها چیست، اصول اعتقادی غیرمسلمانها چیست؛ اصول اعتقادی شیعه چیست؛ اصول اعتقادی اهل سنت چیست؛ و هکذا. یکی از قدیمیترین کتابهایی که در این زمینه نوشته شده کتابهای ***اعتقادات*** و یا ***تصحیح اعتقادات*** است. ما حتی در قرون اول و دوم در روایات منسوب به ائمه کمتر به این واژه برمی‌خوریم. اما متاسفانه امروزه اعتقاد نوعی تقدم نسبت به ایمان پیدا کرده است و مدام می‌پرسند عقیده تو چیست؟ در حالی که در آغاز مسأله این بوده است که حقیقت ایمان چیست؟ البته انسانی که این تجربه را از سر می‌گذراند، وقتی بخواهد آن را به صورت گزاره‌هایی بیان کند، می‌گوید معتقدات من اینهاست. اساساً تنظیم گزاره‌های اعتقادی برای سروسامان بخشیدن به دینی است که تحقق تاریخی پیدا می‌کند، نه برای سروسامان بخشیدن به ایمان.

در باب نسبت ایمان و عمل دینی نیز باید بگویم که عمل دینی درواقع تراوش آن تجربه است. کسی که این تجربه را از سر می‌گذراند، خواه‌ناخواه به گونه خاصی زندگی می‌کند. کسی که اهتمام مجذوبانه‌ای به یک «خطاب» دارد، زندگی‌اش را با آن اهتمام مجذوبانه متناسب می‌کند و در برابر صاحب خطاب عبودیت را پیشه خود می‌سازد. در اینجاست که عمل دینی پدید می‌آید.

○ ***به این ترتیب عمل دینی محصول تجربه دینی یا ایمان دینی است. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا عمل دینی نیز به نوبه خود زمینه را برای حصول تجربه‌های دینی بعدی آماده می‌کند؟***

● البته همین‌طور است. شما هر اهتمامی را دنبال کنید آن اهتمام شدیدتر می‌شود؛ دنبال کردن هر اهتمام با مجموعه‌ای از



اعمال امکان‌پذیر است. زیرا این اهتمام، به کلیت وجود آدمی مربوط می‌شود و ایمان، تجربه‌ای است که سراسر وجود آدمی را فرا می‌گیرد و به همین دلیل در اعمال انسان به‌گونه‌ای خود را آشکار می‌کند و با آن اعمال تقویت می‌شود.

○ ***با توجه به ارتباط وثیقی که میان تجربه از یک سو و اعتقاد و عمل از سوی دیگر وجود دارد، آیا تحول تجربه‌های دینی موجب تحول اعتقادات و اعمال دینی هم می‌شود؟***

● از نظر تاریخی قضیه از همین قرار بوده است. گزاره‌های اعتقادی به‌صورتها و مضمونهای گوناگون بیان شده‌اند. گزاره‌های اعتقادی‌ای که عارفان بیان کرده‌اند با گزاره‌های اعتقادی متکلمان و گزاره‌های اعتقادی اهل حدیث مضموناً متفاوت است. ممکن است صورتها شبیه یکدیگر باشند، اما وقتی این طوایف مرادشان را توضیح می‌دهند، می‌بینیم یک اهل حدیث چیزی می‌گوید، یک متکلم معتزلی چیز دیگری می‌گوید و یک متکلم اشعری چیزی دیگر و یک عارف چیز دیگری و قس علی‌هذا. شما همین جمله «خدا وجود دارد» را در نظر بگیرید و ببینید چه تفسیرهای متعدد و مختلفی از آن داده شده است. بنابراین در اینکه در گزاره‌های اعتقادی تکثری وجود دارد، شکی نیست. و این بدان معناست که گویا آن خطاب به گونه‌های مختلف شنیده می‌شود. اما این نکته را نیز باید بگویم که تنوع و تکثر گزاره‌های اعتقادی علل گوناگونی دارد و علت این تنوع صرفاً تنوع تجربه‌های دینی و ایمانی نیست.

○ ***به نظر شما ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک و نقد دارد و شک ورزیدن چه تفاوتی با شکاکیت و نسبیت‌گرایی دارد؟***

● در اینجا باید میان چند مطلب تفکیک و تمایز قائل شویم. یک نکته این است که کسی که ایمان دینی پیدا می‌کند ناچار است نوعی نقادی پیشه کند. البته این نقد از نوع نقد فلسفی نیست، ولی به هر حال گونه‌ای نقد است. کسی که این اهتمام ایمانی را پیدا می‌کند و می‌کوشد اهتمامش را حفظ کند، برای این کار باید از بسیاری توقفها، ازجمله توقف در گزاره‌ها یا جزمهای گوناگون پرهیز کند. اگر به حالات کسانی که تجربه ایمانی را از سر می‌گذرانده‌اند، کسانی که این خطاب (یا به قول **مولانا** «خبر») را شنیده‌اند، رجوع کنیم، می‌بینیم که این افراد دائماً در حال عبور بوده‌اند؛ عبور از هرگزاره‌ای که ناظر به موجودات و حادثه‌های محدود است. این صاحبان تجربه و صاحبان خبر دائماً در پی آن بوده‌اند که تا جایی که ممکن است از زندانهای انسان یعنی تاریخ، جامعه، زمان و زبان فراتر بروند. دعوی آنها این بوده است که این خطاب را از فراسوی تاریخ، جامعه، حواس و زبان می‌شنوند. این خطاب متعالی یا متعال (transcendence) است و از سنخ خطاب انسانها به یکدیگر نیست. اما در عین حال که این خطاب در ورای محدودیتهای زبانی، تاریخی، اجتماعی و حسی قرار دارد، برای مواجه شدن با آن راهی غیر از ریختن آن در همین ظرفهای محدود انسانی وجود ندارد. کسی که وضعیت وجودی‌اش چنان است که دائماً می‌خواهد، به تعبیر **مولانا**، دیوار زندان را سوراخ کند یا باز به تعبیر مولانا می‌خواهد از طریق نردبان به آسمان برود، چنین شخصی خود یک نقاد است. یعنی به هیچ چیز بسنده نمی‌کند و در هیچ‌جا متوقف نمی‌شود، به هر مقامی که می‌رسد می‌گوید این اصل نیست، باید از این فراتر بروم. به نظر من، این رادیکال‌ترین نقد ممکن است: هیچ گزاره‌ای را گزاره نهایی ندانستن و برای هیچ گزاره‌ای اعتبار نهایی قائل نشدن و هیچ حقیقتی را حقیقت نهایی ندانستن و دائماً پرده‌های پندار را دریدن و حجابهای نور و ظلمت را کنار زدن. البته سنخ این نقد با سنخ نقد فلسفی متفاوت است. زیرا مسأله و دغدغه این کسان گوش سپردن و شنیدن یک خطاب و خبر است و راه افتادن و رفتن در پی آن خطاب. به همین دلیل اینها یک حرکت وجودی می‌کنند، نه حرکت استدلالی فلسفی؛ نمی‌خواهند برهان بیاورند تا به اثبات خدا برسند، بلکه خبری شنیده‌اند و دنبال آن خبر به راه افتاده‌اند. من همیشه تحت تأثیر این آیه قرآن بوده‌ام که: **ربنا اننا سمعنا منادیاً ینادی للایمان ان آمنوا بربکم فامنا**(آل‌عمران، ۱۹۳). به نظر من این آیه از آیاتِ بسیار دل‌انگیز قرآن است که امروزه برای ما بسیار معنادار است: خداوندا ما شنیدیم ندایی را که ما را فرا می‌خواند به ایمان و به این فراخوانی پاسخ دادیم. پس ایمان همانا شنیدن آن خطاب و پاسخ مجذوبانه دادن به آن است و رفتن به دنبال آن و آینده را هم با امید ـ نه با استدلال ـ پرکردن. مسأله معاد هم برای مؤمنان یک مسأله استدلالی فلسفی نیست. بلکه امید است به اینکه این خبر در نهایت ما را به جایی خواهد رساند. به همین دلیل امید و اعتماد نقش مهمی در ساختار ایمان دارد. اینکه گاهی تصور می‌شود ایمان جازمیت مطلق است و نقد را در نقطه مقابل آن می‌نشانند، درست نیست. زیرا، به توضیحی که گفته شد، در خود ایمان و خاستگاه آن یا، به تعبیری، در مشی انسان مؤمن گونه‌ای نقد زیربنایی وجود دارد.

اما دربارهٔ نسبت ایمان با نقد فلسفی باید بگویم که اگر قرار باشد شخص تجربه‌گرِ ایمان تجربه‌های خودش را بیان کند، این اعتقادات و گزاره‌ها خواه ناخواه در معرض نقد فلسفی قرار می‌گیرد تا اعتبار فلسفی‌شان ارزیابی شود. این گزاره‌های اعتقادی در دوره‌های مختلف به گونه‌های مختلف ـ بسته به موضع معرفت‌شناختی شخص نقاد ـ مورد نقد قرار گرفته است. در گذشته فلاسفه گزاره‌های اعتقادی بیان شده به‌وسیله متکلّمان را، از موضع فلسفیِ انتولوژیکِ کلاسیک خودشان نقد می‌کردند و بسیاری از آن گزاره‌ها را به آن شکلی که از سوی متکلمان عرضه می‌شد، قبول نمی‌کردند و به جای آنها گزاره‌های دیگری پیشنهاد می‌کردند. اکنون نیز گزاره‌های اعتقادی به‌گونه‌ای دیگر و از مواضع معرفت‌شناختی دیگر نقد می‌شوند.

قدر مسلم این است که تجربه‌گر ایمان، نمی‌تواند بگوید من گزاره‌های اعتقادی خودم را بیان می‌کنم و به اینکه چه نقدی بر آنها وارد می‌شود اهمیتی نمی‌دهم. وظیفهٔ معرفتی یک مؤمن این است که به نقدها توجه کند و گزاره‌های اعتقادی خود را به محک نقد بزند، اما این سخن بدین معنا نیست که استدلالهای فلسفی می‌تواند ایمان تولید کند. ایمان چنان که من می‌فهمم در درون سنتهای دینی، نوعی عکس‌العمل و پاسخ به یک خطاب است و آن خطاب ربطی به برهانهای اثبات صانع یا سایر بحثهای متافیزیکی ندارد. اما کسانی که می‌گویند ما با چنین خطاب و خبری سروکار داریم، باید اجازه دهند دیگران بیان آنها را نقد کنند. این نقد موجب می‌شود گزاره‌های اعتقادی هر زمان بتواند با حقیقت تجربه ایمانی سازگار گردد.

○ ***جنابعالی فرمودید مؤمن واقعی برای هیچ گزاره یا باوری***

اعتبار نهایی قائل نمی‌شود. آیا این اعتبار نهایی قائل نشدن شامل گزاره‌های دینی هم می‌شود، از جمله این گزاره محوری دینی که خدا وجود دارد یا واجد فلان اوصاف است؟

● بله. زیرا اگر گفتید خدا وجود دارد و واجد فلان اوصاف است، نمی‌توانید به این گزاره کلّی بسنده کنید، بلکه باید آن را معنا کنید و وقتی به معنا کردن آن مبادرت ورزیدید وارد عرصه تفسیر می‌شوید و در این مقام است که برای هیچ تفسیری نمی‌توانید اعتبار نهایی قائل شوید.

○ ***سؤال من این است که اگر فرد مؤمن اعتقادات و باورهای دینی را واجد اعتبار نهایی نداند، آیا در ایمان‌ورزی او اختلال ایجاد نمی‌شود؟***

● ابتدائاً باید عرض کنم که تجربهٔ ایمانی یا تجربهٔ مورد خطاب قرار گرفتن به گونه‌ای است که هر آن ممکن است این تجربه یا آن خطاب ناگهان در میانهٔ راه قطع شود. تجربهٔ ایمانی مانند برخی تجربه‌های روزمرهٔ ما نیست که شرایط آنها در اختیار و ضبط و مهار خودمان باشد. مثلاً تجربه‌ای که بنده اکنون از درجهٔ حرارت این اتاق دارم، تجربه‌ای است که شرایط آنها در اختیار خود من است زیرا می‌توانم درجهٔ حرارت راکم یا زیاد کنم. یعنی من به این تجربه احاطه دارم. اما در تجربه ایمانی داستان به گونه دیگری است. تجربه‌گر ایمان مطلقاً احاطه‌ای به متعلق تجربه ندارد بلکه متعلَق تجربه، تجربه‌گر ایمان را احاطه می‌کند. آن خطاب ناگهان صاحب این تجربه را احاطه می‌کند و در می‌نوردد و او را دنبال خود می‌کشاند.

تجربه‌گر ایمان غالباً در میان ابرها راه می‌سپرد گرچه وضعیتش به گونه‌ای است که نمی‌تواند راه نرود. ولی در عین حال وی به آن خطاب اعتماد می‌کند. در اینجاست که اعتماد نقش بنیادین خود را در ایمان نشان می‌دهد زیرا تا اعتماد وجود نداشته باشد، ایمان پدید نمی‌آید.

یکی از عرفای مسیحی قرن چهاردهم کتابی نوشته است با عنوان ***ابرهای ندانستن***[1]. نویسنده برای آنکه شناخته نشود، اسم خود را روی کتاب نیاورده است. او می‌گوید میان انسان و خداوند برای همیشه ابرهای ندانستن وجود دارد. این ابرها هیچ‌گاه کنار نخواهد رفت و انسان هیچ‌گاه نخواهد دانست که خدا چیست و کیست. تنها راه نجات انسان این است که در میان ابرهای ندانستن با نوکِ تیز پیکانِ عشق کور حرکت کند. این انتظار که ابرها روزی کنار زده شود، حداقل در این زندگی، انتظار بیهوده‌ای است. تعبیر «ابرهای ندانستن» نه تنها برای عشق که برای ایمان هم تعبیر مناسبی است. یعنی انسان مؤمن در فضا و موقعیتی کاملاً ابرآلود قرار دارد. آدمی که در چنین وضعیتی حرکت می‌کند، از یک‌سو بلاتکلیف است، زیرا بنابر محاسبات خودش نمی‌داند به کدام سو می‌رود، و از سوی دیگر بلاتکلیف نیست زیرا مجذوب است و صاحب اعتماد نمی‌تواند نرود. کسی که دنبال خبر و خطابی راه افتاده و به قول حافظ دائماً «بانگ جرسی» را از دور می‌شنود و به‌دنبال آن است، هر لحظه ممکن است در میانهٔ راه از رفتن بازماند. ممکن است شکهای مختلف به او روی آورند و او را از ادامه دادن راه منصرف کنند. یک دسته از این شکها، شکهایی است که از ناحیه نقدهای فلسفی مطرح می‌شود؛ شخص از خود می‌پرسد نکند دچار توهم شده باشم، نکند مثلاً من خطاب ضمیر ناخودآگاه خودم را می‌شنوم و آن را خدا می‌پندارم!

همان‌طور که می‌دانید، مهمترین نقدی که علیه دین مطرح شده این است که دین نوعی توهم است. انسان از روی صفات خود تصویر خدایی را ساخته و سپس آن تصویر را برون‌فکنی کرده است و برایش موجودیت و واقعیتی قائل شده و آن را می‌پرستد. **فوئر باخ، مارکس و فروید** هر کدام به زبانی همین سخن را می‌گفتند.

ممکن است چنین نقدهایی شخص مؤمن را دچار شک کنند، اما سنخ شک ایمانی، شک فلسفی نیست. زیرا ایمان ماهیت فلسفی ـ استدلالی ندارد. ایمان نتیجه یک سلسله مقدمات فلسفی ندارد تا شک آن هم از نوع شک فلسفی باشد. شکی که عارض شخص مؤمن می‌شود، از جنس یأس است؛ نوعی از دست دادن امید و اعتماد است، به همین دلیل اگر بخواهیم این شک را از لحاظ روانی مقوله‌بندی کنیم، در مقولهٔ یأس می‌گنجد. مفهومی که در نقطه مقابل ایمان قرار می‌گیرد، یأس است، نه شک فلسفی. حقانیت ایمان از سنخ حقانیت فلسفی نیست، بلکه از سنخ حقانیت معنادهی به زندگی است. در ایمان، خداوند که صاحب آن خطاب است، اساس معناهاست.

اما یأس در ایمان ممکن است علل و عواملی غیر از نقدهای فلسفی داشته باشد. ممکن است شخص تا جایی با اعتماد پیش برود امّا دگرگونی عمیق در خود احساس نکند یا اینکه حادثه بسیار تلخی در زندگی‌اش اتفاق بیفتد یا مصیبتی شدید برایش پیش بیاید که از رحمت خداوند خیرخواه مأیوس شود. اما وظیفه انسان مؤمن این است که دائماً سعی کند بر این یأس غلبه کند و آن را درنوردد.

○ ***آیا این یک وظیفه ایمانی است؟***

● تجربه‌گران ایمان می‌گویند ایمان چنین حرکتی است، یا انجام می‌دهیم، یا انجام نمی‌دهیم. اگر در عرصهٔ ایمان انتظار داشته باشیم که تکلیفمان برای همیشه مشخص شود و همه چیز مانند آفتاب برایمان روشن شود، این اتفاق نخواهد افتاد و به همین جهت در ایمان عزم و اراده لازم است. روایتی از امیرالمؤمنین ع نقل شده است که من همیشه تحت‌تأثیر آن بوده‌ام: **الصبر من‌الایمان کالرأس من‌الجسد**؛ نسبت صبر با ایمان به منزلهٔ نسبت سر است با بدن. صبر این است که علی‌رغم عوامل گوناگون که انسان را به یأس می‌کشاند، شخص اعتماد و امید خویش را از دست ندهد. این نوع یأس حتی برای انبیا هم پیش می‌آمد. در قرآن آمده است: **حتی اذا استیئس الرسل و ظنوا انهم قد کذبوا جاء هم نصرنا** (یوسف، ۱۱۰). این آیه درباره برخی از پیامبران وارد شده که به قدری مشقت و مخالفت از سوی قومشان می‌دیدند که گاهی دچار یأس می‌شدند و گمان می‌کردند آنچه به آنها وحی شده و آن را خطاب خداوند می‌دانسته‌اند، وَهم بوده است. این نکته مهمی است که ممکن است موانع و عوامل بازدارنده چنان شدید باشند که حتی نبی هم که خطاب از سوی خداوند شنیده و جازم شده است، در میانهٔ راه دچار یأس و تردید شود. البته مفسران خواسته‌اند این آیه را به گونه‌ای معنا کنند که دلالتش این نباشد که پیامبران گمان کردند دچار خطا شده‌اند، به همین دلیل این آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند که قوم آنها خیال کردند که ایشان دروغ می‌گویند؛ اما به نظر من این معنا درست نیست.

بنابراین شک در ایمان به معنای یأس است و ممکن است بر مؤمن عارض شود. مؤمن هم باید دائماً با آن مبارزه کند. شک به این معنا با ایمان قابل جمع است. معمولاً انسان گاهی در حالت غلبه ایمان است، گاهی در حالت غلبه شک. مهم این است که شخص سعی کند بر شک خود غلبه کند و به راهش ادامه دهد. این حالتی است که ما از آن به دغدغه داشتن تعبیر می‌کنیم و بدین ترتیب شخص مؤمن همیشه به یک انتخاب دست می‌زند و علیرغم عروض یأس، محتوا و متعلق ایمان خود را، یعنی همان اهتمام به خطاب و صاحب خطاب و اعتماد به وی را از نو انتخاب می‌کند. او یک انتخابگر دائمی است که رفتن خود را مرتباً انتخاب می‌کند.

در *اصول کافی* این روایت آمده است که پاره‌ای از اصحاب یکی از امامان یا پیامبر خدمت ایشان آمدند و گفتند گاهی دربارهٔ حقانیت ایمانمان بر ما وسوسه عارض می‌شود، پیامبر یا امام در جواب گفتند اگر این وسوسه‌ها عارض نمی‌شد، شما آن‌قدر به خداوند نزدیک می‌شدید که می‌توانستید روی آب راه بروید! بنابراین در متون دینی ما این قبیل حالات، طبیعی تلقی شده است.

○ ***جنابعالی فرمودید از جمله عواملی که ممکن است انسان را دچار شک کند این است که شخص در مسیر ایمان ورزیدنش پاسخ مناسب را دریافت نکند یا حوادثی برایش رخ دهد که به لحاظ وجودی او را نسبت به ادامه دادن مسیر سرد کند. به این ترتیب شما نوعی آزمون‌پذیری فردی و جمعی و تاریخی برای ایمان قائل می‌شوید.***

● اگر منظور شما از آزمون‌پذیری این است که اگر شخص به مقامی یا تحولی نرسید، مأیوس شود و نتیجه بگیرد که آن خطاب صحت و اصالت ندارد، پاسخ من منفی است. تجربه‌گرانِ ایمان چنین آزمون‌پذیری‌ای را قبول ندارند. می‌گویند این راهی است که به هر حال باید رفت، نمی‌گویند اگر جواب نگرفتی ادامه نده؛ می‌گویند خودت را بکاو و اشکالاتت را رفع کن. از نظر آنها ایمان ابطال‌ناپذیر و نامشروط است. البته کسانی این مسائل را به صورت عوامانه‌ای درمی‌آورند و ایمان را مثل معاملات بازاری تلقی می‌کنند. ایمان را به سطح مسائل ابطال‌پذیر تنزل می‌دهند و می‌گویند هر کس در هر سطحی باید زود جوابش را بگیرد. در حالی‌که تجربه‌گران ایمان خودشان چنین تلقی‌ای ندارند.

اگر به نتیجه رسیدن به این معنا باشد که قضایایی روشن شود، پرده‌هایی بیفتد این امر به گفته برخی عرفا در بعضی مراحل تجربه عارفانه ایمان امکان‌پذیر است. اما این یک نوع تجربه ایمانی است، تجربه‌های ایمانی دیگری هم وجود دارد؛ ممکن است انسان یک عمر با دغدغه بسر ببرد و نداند چه بر سرش خواهد آمد. خاطره‌ای برایتان نقل کنم. چند سال پیش که **پل ریکور** به ایران آمده بود، در جلسهٔ دوستانه‌ای از ایشان پرسیدم شما که یک عمر در هرمنوتیک دینی کار کرده‌اید و آثار ارزنده و عمر با برکتی داشته‌اید، آیا از زندگی‌تان راضی هستید؟ ایشان کمی فکر کرد و گفت الان نمی‌توانم چیزی بگویم، هنگامی که می‌میرم می‌توانم به پاسخ این سؤال برسم؛ آنجاست که می‌توانم بدانم خداوند با من چه می‌کند. این ایمان است، یعنی هیچ کس نمی‌تواند به آن معنای ابطال‌پذیر جواب بگیرد. کسانی که گفته‌اند ایمان خطر کردن است، در واقع خواسته‌اند بگویند معلوم نیست چه اتفاقی خواهد افتاد. این را نیز بگویم که به نظر من لازمهٔ این خطر کردن انکار بعد معرفتی ایمان نیست، زیرا در ایمان نوعی خطاب حاضر است و خطاب وجه معرفتی نیز دارد. اما دربارهٔ شکاکیت باید بگویم، شکاکیت یک وضعیت فلسفی است. و از آنجا که ایمان یک وضعیت فلسفی نیست، نسبتی با شکاکیت ندارد.

اگر مرادتان نسبیت‌گرایی مطلق باشد، ازآنجا که گزاره‌های اعتقادی بنا به ادعا بهره‌ای از معرفت و صدق دارند، این نسبیت‌گرایی نزد انسان مؤمن مردود است. اما اگر نسبیت‌گرایی به این معنا باشد که هرگزاره‌ای پاره‌ای از حقیقت ایمانی را دربردارد و نه تمام آن حقیقت را، این نسبیت‌گرایی مورد قبول مؤمنان است.

○ ***آیا حصول و بقای ایمان مستلزم پذیرش پاره‌ای پیشفرضهای فلسفی، انسان‌شناختی، جهان‌شناختی و... است؟ اگر پاسخ مثبت است، لطفاً ضمن اشاره به برخی از این پیش‌فرضها، بفرمایید که این پیشفرضها و پیشفهمها در جهان جدید تا چه حد مقبول و موجهند؟***

● تردیدی در این نیست که تجربه‌گر ایمان پیشفرضهای فلسفی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خاصی دارد. ذهن خالی از پیشفرضها نمی‌تواند به تجربه ایمانی نائل شود. مثلاً اگر به نوع معرفت‌شناسی: رئالیسم خام، رئالیسم انتقادی و رویکرد هرمنوتیکی توجه کنیم، امروزه متکلمان برای بیان تجربه‌های ایمانی و گزاره‌های اعتقادی بستهٔ به رویکردی که انتخاب کرده‌اند، از پیشفرضهای فلسفی این مکاتب استفاده می‌کنند. تاریخ نشان می‌دهد که در هر دوره‌ای پیشفرضهای فلسفی خاصی در صورتبندی و بیان ایمان مؤمنان نقش داشته است. مثلاً کسی که ایمان را شنیدن خطاب و خبر می‌داند، پیشفرضهای فلسفی هرمنوتیکی دارد. اگر کسانی رویکرد دیگری به ایمان داشته باشند، پیشفرضهای فلسفی دیگری برای آنها مطرح می‌شود. مثلاً کسی مثل پانن برگ سخت تحت تأثیر نظریه‌های عینیت‌گرایی علمی است و می‌خواهد یک سیستم الهیاتی متناسب با آن تأسیس کند و ایمان را در آن چارچوب بفهمد. یا کسان دیگری مثل بنیانگذاران الهیات رهایی‌بخش در ساختن سیستم الهیاتی‌شان و بیان معنای ایمان تحت تأثیر مکتب فرانکفورت هستند.

○ ***در واقع ایمان ورزیدن تا کنون بر پیشفرضها و پیشفهمهایی مبتنی بوده است. به نظر می‌رسد با تحولات عمیقی که در جهان جدید رخ داده، در پاره‌ای از آن پیشفرضها تردید به وجود آمده است. یعنی پیش از این تلقیهایی از انسان، جهان و خدا وجود داشته که امروزه آن تلقیها عوض شده است. سؤال ما این است که آیا این تحولات در عرصهٔ پیشفرضها تأثیری در عرصه ایمان گذاشته یا نه؟***

● امروزه درکها و تلقیهای دیگری مطرح شده و این تلقیهای جدید پیشفرضهای فلسفی جدید برای درک فراهم آورده است. مثلاً اکنون در عالم مسیحیت سه نوع تفسیر از کتاب مقدس وجود دارد: یک تفسیر از پیشفرضهای فلسفی هرمنوتیکی استفاده می‌کند، تفسیر دیگر از پیشفرضهای فلسفی مکتب فرانکفورت و

مفهومی که در مقابل ایمان قرار می‌گیرد، یأس است نه شک فلسفی



تفسیر سوم از پیشفرضهای فلسفی پوزیتیویسم و نئوپوزیتیویسم بهره می‌برد. اما در عالم اسلام از آنجاکه هنوز کلام جدید پدید نیامده است، درخصوص پیشفرضهای فلسفیِ متناسب با آن بحثی صورت نگرفته است. نظر بنده در این خصوص این است که برای تأسیس کلام جدید اسلامی، پیشفرضهای فلسفی هرمنوتیکی مناسبتر از بقیه است.

○ ***جنابعالی درکتاب ایمان و آزادی در بحث از احیای دین گفته‌اید که احیای دین درگرو احیای ایمان است. سؤال ما این است که احیای ایمان درگرو چیست؟***

● احیای ایمان درگرو این است که بتوانیم آن خطاب و خبر را بشنویم. دست‌کم یک چیز را می‌توانم بگویم و آن اینکه فراهم کردن شرایط مناسب در زندگی انسانها برای شنیدن خبر و خطاب، شرط احیای ایمان است. انسانها در هر شرایطی خبر و خطاب را نمی‌شنوند. این خطاب هنگامی به گوش جان شنیده می‌شود که بتواند خلائی را در زندگی معنوی آدمی پر کند و جان آدمی را فربه‌تر سازد.

متأسفانه اکنون در وضعیتی هستیم که آنچه به نام خبر و خطاب خداوند عرضه می‌شود نه تنها خلائی را پر نمی‌کند، بلکه بیشتر تلاشی شخصیت به وجود می‌آورد. این امر به روانشناسی دین و روانشناسی ایمان مربوط می‌شود که بررسی شود که انسانها در چه شرایطی برای شنیدن خبر و خطاب آمادگی می‌یابند. عارفان ما در گذشته می‌گفتند یکی از شرایط مهم این امر، فراغت بال و فراموش کردن محیط است.

○ ***بنا به اعتقاد دینداران خداوند چندین بار، و از قضا همه در جهان قدیم، بر انسانهایی خاص که ما آنها را پیامبران خدا می‌دانیم، آشکار شده و این تجربه‌های نبوی متون مقدسی را پدید آورده است. یعنی به تعبیر جنابعالی آن خطابی که به پیامبران شده، در متون مقدس بازتاب پیدا کرده و حکایت آن خطاب را پدید آورده است. به نظر می‌رسد از آن پس ایمان «متن‌محور» بوده است. سؤال ما این است که با توجه به پژوهشهای جدید دربارهٔ متون مقدس و مباحث هرمنوتیک مدرن آیا همچنان می‌توان بر «ایمانِ متن محور» پای فشرد یا باید از بدیلهای دیگری سخن بگوییم؟***

● شکی نیست که مباحث جدید هرمنوتیکی تلقی ما را نسبت به متن دگرگون می‌کند، اما تجربه ایمانی هیچگاه نمی‌تواند از متن بی‌نیاز باشد. منظورم از متن کل سنت است؛ یعنی نه تنها متون دینی بلکه تجربه زیست شدهٔ مسلمانان را نیز بخشی از متن می‌دانم. متن کل آن چیزی است که اکنون سنت مسلمانان را تشکیل می‌دهد و بنابراین ما هیچ‌گاه از این متن بی‌نیاز نیستیم. زیرا خطاب خداوند را تنها از درون این متن می‌توان شنید. اینکه با چه روشی این خطاب را بشنویم و رویکرد ما برای شنیدن آن چه باید باشد، اموری است که متحول می‌شوند. مثلاً زمانی تصور می‌شد که برای شنیدن خطاب باید آیات و روایات را به نحو ظاهری معنا کرد و هیچ جایی برای مَجاز در نظر نگرفت. اما پاره‌ای از مفسران براین باور بودند که مَجاز نیز در متن مقدس راه یافته است و باید آن را در دریافت خطاب لحاظ کرد. یا پاره‌ای عارفان بر کسب قابلیت معنوی برای دریافت خطاب تأکید می‌کردند و همهٔ اینها نظریه‌هایی در مورد چگونگی شنیدن خطاب بود. به هر حال همه این نظریه‌ها معطوف به متن و سنت دینی بوده است. اگر هم امروزه تغییری به وجود آمده است در چگونگی و روش شنیدن خطاب از متن است، نه در اینکه متن باید در مرکز توجه مؤمنان باشد.

مثلاً این سؤالات مطرح است: بیشتر به سراغ کدام آیات باید رفت؟ مشکل دور هرمنوتیکی را چگونه باید حل کرد؟ اساساً نسبت به متعلق ایمان رویکرد هرمنوتیکی باید داشت یا رویکرد رئالیسم انتقادی؟ رئالیست‌های انتقادی متعلق ایمان را به صورت «واقعیتی عینی» فرض می‌کنند و می‌خواهند از طریق برقرار کردن نسبت سوژه و ابژه با آن رابطه برقرار کنند، وحی را نه به صورت خطاب، بلکه به صورت پدیده‌ای مانند پدیده‌های دیگر می‌فهمند و می‌خواهند به شناختی عینی از آن برسند.

○ ***مسأله این است که امروزه وقوف ما نسبت به حضور ابرهای ندانستن میان ما و متن و میان متن و صاحب تجربه و میان صاحب تجربه و متعلق تجربه ما را در وضعیتی قرار داده که از مدار اتوریتهٔ متن بیرون بیفتیم. یعنی زمانی این تلقی وجود داشت که کسی هست که خبر را بی‌هیچ دخل و تصرفی شنیده و آن را بی‌هیچ دخل و تصرفی بیان‌کرده و ما از مجرای این خبر می‌توانیم به نحو بی‌واسطه به صاحب خبر برسیم. اما بحثهای هرمنوتیک جدید چه بسا ما را به این نتیجه برساند که حتی همان کسی که در آغاز خبر را اعلام کرده در میان ابرها قرار داشته است. به این ترتیب ممکن است شخص به این نتیجه برسد که گویی این متن آن وثاقت و وضوح و حکایتگری مزعوم را ندارد.***

● ببینید، مراجعه به سنت به این معنا نیست که تنها و تنها به تجربه نبی گوش فرادهیم، بلکه به این معناست که ممکن است خبرهای مختلفی از دهانهای مختلف بشنوم، اما همه اینها را از درون سنت خودم خواهم شنید.

بگذارید سؤال را این‌طور مطرح کنیم: اگر کسی به طور کلی جهان را خالی از خبر ببیند نمی‌تواند موضع هرمنوتیکی اختیار کند. موضع هرمنوتیکی برای کسی معنا دارد که به هر حال نوعی

تجربه مخاطب قرار گرفتن را داشته باشد. البته در هرمنوتیک دو گونه رویکرد وجود دارد؛ رویکرد هرمنوتیکی با قبول متافیزیک و رویکرد هرمنوتیکی زبانی. رویکرد هرمنوتیکی زبانی همه چیز را در زبان خلاصه می‌کند و مدعی است خطاب یا خبر همه در حوزه زبان است و چیزی بیش از آن نیست. اما هرمنوتیک دیگر می‌گوید مبدأ آنچه ما می‌شنویم در بیرون از زبان است و ما آن را از طریق زبان می‌شنویم. اما به هر حال موضع شخص خواه متافیزیکی باشد، خواه زبانی، برای دریافت خبر باید به سنت مراجعه کند.

فرض کنید در عرفان سرخ‌پوستی خبری هست. اگر من بخواهم آن خبر را بشنوم چاره‌ای ندارم جز اینکه آن‌را از طریق ساختار ذهنی خودم که در سنت خودم ساخته و پرداخته شده بشنوم. این یک اصل هرمنوتیکی است که شخص نمی‌تواند از سنت خودش کاملاً بیرون برود. زیرا ساختار ذهن و زبان شخص در سیطرهٔ مفاهیمی است که آنها را پیشتر از سنت اخذ کرده است.

حال می‌پرسیم این سنت دینی چه طور ساخته و پرداخته شده است؟ بنیانگذار این سنت کیست؟ وقتی این سنت را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم در این سنت کسانی مثل مولانا، حافظ، صدرالمتألهین و... هستند، اما هنگامی که برای یافتن بنیانگذار یک سنت دینی به عقب می‌رویم، به جایی می‌رسیم که گویی چشمه‌ای در حال فوران است. به این معنا سنت دینی ما از پیامبر اسلام شروع می‌شود. اگر شما پیامبر(ص) و آن قطعهٔ بیست و سه ساله را از تاریخ بردارید، حافظ و مولانا و صدرالمتألهین و... در امتداد آن قابل تصور نیست؟ و البته در تاریخ این سنت امور بالذات و بالعرض و لایه‌های اصلی و فرعی وجود دارد. اگر به صورت پدیدار شناسی به قضیه نگاه کنیم، می‌بینیم این اتفاقات از پیامبر اسلام شروع شده است. سخن بر سر این نیست که پیامبر اسلام در خارج از ابرهای تاریک حرکت می‌کرد یا نه. حتی اگر کسی بپذیرد که او نیز در داخل ابرهای تاریک حرکت می‌کرد، باز باید اعتراف کند که این گفت‌وگو از آنجا شروع شده است و این معنای آن سخنی است که می‌گوید قرآن، مادر علوم اسلامی است. اگر قرآن نبود، عرفان اسلامی، کلام اسلامی و فلسفه اسلامی به‌وجود نمی‌آمد. اگر مسأله را این‌گونه ببینیم متوجه می‌شویم مفاهیمی که اکنون در ذهن داریم، و خبر را از طریق آن مفاهیم می‌شنویم، مفاهیمی است که پیامبر اسلام در ذهن ما ایجاد کرده است و بنیانگذار این نظام مفهومی او بوده است. بالاخره این را می‌دانیم که او بنایی را ساخته که پیش از او وجود نداشته است. گرچه مواد این ساختمان قبلاً در فرهنگ عربی و فرهنگ حجاز وجود داشته و ذهن او با مفاهیمی مشغول بوده است. اما از طریق پیامبر اسلام در زبان و فرهنگ عرب چیز جدیدی ظهور کرده و ما با پدیدهٔ تاریخی جدیدی مواجه هستیم. به این ترتیب، ما هر چیزی را از هر دهانی که بشنویم ولو اینکه متعلق به عرفان سرخپوستی امریکا باشد، به کمک مفهومهایی که در اسلام ساخته و پرداخته شده می‌فهمیم. بر همین اساس یک شخص مسیحی نیز باید به سنت خودش رجوع کند و از طریق مفاهیم آن سنت با خبرهایی که از جاهای دیگر می‌رسد، رابطه برقرار کند. من سنت دینی و فرهنگی را به رودخانه‌ای تشبیه می‌کنم که از جایی سرچشمه گرفته و بعد از هر زمینی که گذشته چیزی به آن اضافه شده و بعد از چهارده قرن به دست ما رسیده است.

○ ***ظاهراً مطابق تلقی سنتی تجربه نبی و صورت مکتوب این تجربه فارغ از هرگونه پیشفرض و فارغ از شرایط و مقتضیات تاریخی و جغرافیایی رخ می‌دهد. یعنی گویا پیشفرضهایی که معمولاً هر انسانی در مقام تجربه دارد، آنجا حاضر نبوده و یک اتفاق فراتاریخی، فرافرهنگی و فرازمینی رخ داده است. در حالی‌که در چارچوب موضع هرمنوتیکی‌ای که مقبول جنابعالی هم هست، چنین چیزی ممکن نیست.***

● بلی، تمام این رویدادها در داخل تاریخ° و زبان اتفاق می‌افتد، اما بنا به عقیدهٔ ما از امری فوق تاریخ و زبان حکایت می‌کند. ما خبر را از درون تاریخ و زبان می‌شنویم. اما این الزاماً به این معنا نیست که این خبر چیزی غیر از تاریخ و زبان نیست.

○ ***البته با پذیرش شأن تاریخی خبر، خبر به بی‌خبری تبدیل نمی‌شود، اما منزلت آن دگرگون می‌شود. و سؤال ما در واقع همین است که دگرگونی‌ای که در شأن خبر در هرمنوتیک مدرن پیش آمده، چه تأثیری بر ایمان می‌گذارد؟***

● تأثیرش این است که ایمان را به نحو دیگری می‌فهمیم که هرمنوتیک مدرن متن را از محوریت خارج نمی‌کند. زیرا متن است که ما را توانا می‌کند تا خبر را بشنویم. البته ممکن است کسی بگوید من همان خبری را که مؤمنان چهارده قرن پیش می‌شنیدند، می‌شنوم. بنده چنین چیزی را ممکن نمی‌دانم. اما قدر مسلّم این است که ما اکنون هم خبری می‌شنویم. هر چند به عین آن خبر اصلی دسترسی نداریم، این قدر هست که حکایتهای آن خبر برای ما خبر ایجاد می‌کند. حادثه‌ای اتفاق افتاده که ما به عین آن حادثه احاطه نداریم و مخاطبان عین آن خبر نیستیم، اما گویی آن خبر امواجی ایجاد می‌کند که خبرهایی به گوش ما نیز، که در اینجا و در فاصله‌ای دور از اصل آن حادثه هستیم، می‌رسد. نهایتاً گویا چنین است که برای هر تجربه‌گر ایمان یک خبر جدید و یک وحی جدید از سوی خدا می‌رسد. و همه اینها از طریق متن اتفاق می‌افتد. این خبرها گرچه تاریخی هستند ولی تاریخی دانستن خبر ملازم با اصالت دادن به تاریخ و نفی فراتاریخ نیست. اگر منظور شما از منزلت خبر این باشد که بتواند خبر از امر متعالی باشد بنا به نظریه‌های مدرن هرمنوتیک نیز چنین چیزی ممکن است.

وضعیت این است که پیامبر اکرم(ص) خطاب خداوند را شنیده و مخاطبان معاصر او خطاب شفاهی خود وی را شنیده‌اند که آن خطاب الهی را بازگو می‌کرد ولی ما اینک تنها یک فرهنگ مکتوب در اختیار داریم که به صورت مجموعه‌ای معنادار از واژگان، رمزگونه به آن دو حادثه نخستین دلالت می‌کنند. تمام این روند تسلسلی و انعکاسی تاریخی ـ زبانی خبر از خداوند می‌دهد. در عصر ما آن کس که این خبر را می‌شنود و مجذوبانه به آن اهتمام نهایی می‌ورزد بهره‌مند از ایمان اسلامی است.

○ ***از اینکه در این مصاحبه شرکت کردید، سپاسگزاریم.***

یادداشت

۱. این کتاب به زبان انگلیسی نوشته شده و مترجم آلمانی آن ولفگانگ ریمل نام ترجمه آلمانی آن کتاب را *DIE WOLKE DES NICHTWISSENS* نهاده است.

ایمان در سنت اسلامی

لویی گارده

ترجمه کامران فانی

اشاره

مقاله «ایمان» نوشته لویی گارده، اسلام‌شناس فرانسوی، در جلد چهارم *دایرةالمعارف اسلام* آمده است. این دایرةالمعارف که به زبانهای انگلیسی و فرانسه منتشر می‌شود، فعلاً معتبرترین و کاملترین مأخذ دایرةالمعارفی برای شناخت اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی ، بخصوص برای غیرمسلمانان است. ارزش این مقاله هم به‌نظر من بیشتر در همین منبع و مأخذ قرار گرفتن آن است تا ارزش ذاتی آن. در ترجمه این مقاله ارجاعات مفصل داخل متن که خاص دایرةالمعارفهای تخصصی است حذف شده و برخی از مطالب آن نیز خلاصه شده است.

از لویی گارده کتاب *اسلام: دین و امت* به ترجمه مرحوم *رضا مشایخی* به فارسی منتشر شده. مهمترین کتاب او *فلسفه‌الفکرالدینی بین الاسلام و المسیحیة* است. مترجم

ایمان مصدر باب افعال از ریشه «أَمْن» است و امن در زبان عربی به‌معنای امنیت داشتن، اعتماد ورزیدن و روی کردن است و واژه‌های «امانت» و «امان» نیز از آن برگرفته شده است. فعل «آمَنَ» هم به معنی باورکردن و اعتقاد خود را ظاهر ساختن است و هم با حرف اضافه «بِ» به معنی حمایت کردن و امان دادن و امنیت بخشیدن به‌کار رفته است. واژه ایمان در قرآن گاه به معنای فعل ایمان و گاه به معنای محتوای آن به‌کار رفته و گاهی نیز هر دو معنی یکجا از آن مستفاد می‌شود. درواقع آیات قرآنی مدام انسان را به ضرورت ایمان داشتن و لوازم آن فرا می‌خوانند.

الف) ارکان و شرایط ایمان: ایمان آوردن چیست؟ مذاهب کلامی و فقهی از همان آغاز پیدایش خود با این پرسش مواجه بودند و همواره نیز آن را مطرح می‌کردند. ایمان آوردن سه رکن دارد: اعتقاد (یا تصدیق) قلبی، اقرار زبانی و عمل. پاسخهایی که به این پرسش داده شده، و گاه درهم تداخل می‌کنند، دیدگاههای مختلف این مذاهب و مکاتب را منعکس می‌کند.

۱. مکتب اشعری بر اعتقاد و تصدیق قلبی تکیه می‌کند. خود **اشعری** درباره ایمان دو نظر دارد. یکجا آن را قول و فعل می‌نامد و جایی دیگر صرفاً ایمان را تصدیق یا راست پنداشتن خداوند می‌داند. **غزالی** سخن از عقد و پیمان (با خداوند) و موافقت قلب می‌گوید. ولی به‌هرحال رکن اصلی ایمان در این مکتب همان اعتقاد قلبی (یا عقلی) است و اقرار زبانی شرط ظاهری آن و عمل به جوارح لازمه کمال بخشیدن به آن است.

۲. در مکتب حنفی و ماتریدی تکیه بر اعتقاد قلبی کم‌کم جای خود را به قول یا اقرار زبانی می‌سپارد، ولی البته تصدیق حذف نمی‌شود و حتی معرفت قلب را نیز بر آن می‌افزایند. کتاب ***فقه اکبر*** ایمان را صرفاً «اقرار و تصدیق» می‌داند. اقرار زبانی (که اصولاً با ذکر «شهادتین» همراه است) جزء لازم ایمان آوردن و ایمان داشتن است که البته شرط آن اعتقاد و معرفت قلبی است. مرجعه نیز ایمان را همان اقرار پس از معرفت می‌دانستند.

۳. اشعریان، چنان‌که گفتیم، عمل به جوارح یا اعمال عبادی ظاهری را از حوزه ایمان حذف نمی‌کردند (برخلاف مرجعه که اصولاً آنها را در حوزه شریعت می‌دیدند، نه در حوزه ایمان) ولی آن را جزء ارکان صوری ایمان و یا حتی شرط لازم آن هم نمی‌دانستند. فرقه‌هایی که اعمال را جزء لاینفک ایمان و حتی عین ایمان می‌دانستند خوارج و معتزله و شیعه بودند. خوارج البته هیچ فرقی بین ایمان و عمل نمی‌گذاشتند، ولی معتزله عمل را شاهد و گواه ایمان می‌دانستند. البته میان معتزله نیز اختلاف بود. قاضی عبدالجبار دین و ایمان را یکی می‌دانست. جبائی و



ابوهاشم ایمان را صرفاً همان «طاعت» می‌پنداشتند و ابوهذیل علاف حتی نوافل یا اعمال و عبادات مستحب را نیز جزئی از ایمان می‌دانست.

۴. مکتب حنبلی نیز عمل را تنها رکن ایمان نمی‌دانست، ولی البته بر آن تکیه خاص داشت. به گفته ابن حنبل ایمان شامل قول و فعل و نیت و پیروی از سنت است. ابن تیمیه ایمان را نه تنها اقرار زبانی و عمل جوارح، بلکه خوف و توکل و صبر می‌دانست.

۵. اسماعیلیه و از آن جمله اخوان‌الصفا میان ایمان ظاهری و باطنی فرق می‌گذاشتند. ایمان ظاهری همان اقرار زبانی است ولی ایمان حقیقی ایمانی است که قلب (یا عقل) باید با تمام وجود خود درستی آن را تجربه کند و زبان ناطق و گواه آن باشد. مسأله بر سر اعتقاد جازم یا تصدیق به یک امر خارجی نیست، درک و دریافت ایده‌ای است عقلانی که به موضوع ایمان حالت یقین می‌بخشد (همان یقینی که غزالی نیز سخن از آن می‌گوید و حقیقت ایمان را در چشیدن احوال این شاهد باطنی می‌داند). اخوان‌الصفا در کنار این یقین باطنی عواطف دینی همچون توکل و اخلاص و صبر را نیز ذکر می‌کنند؛ نکته‌ای که ظاهراً ابن تیمیه، علی‌رغم تمام مخالفتش با باطنیان، از آنها برگرفته است. دیدیم که دربارهٔ ایمان آوردن اشعریان آن را همان اعتقاد و تصدیق قلبی، حنفیان اقرار زبانی، معتزله اعمال ظاهری و باطنیان یقین درونی می‌دانند.

ب) محتوای ایمان: ایمان فقط معرفت قلبی نیست، اقرار زبانی و اعمال ظاهری نیز جزئی از آن است. مسلمانان میان «ضروریات دین» و آنچه ترک آن باعث نمی‌شود فرد از مسلمانی خارج شود، فرق می‌گذارند. این ضروریات در آیه ۲۵۸ سوره بقره آمده است: **آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله (والیوم الاخر،** آیه ۶، سوره ممتحنه). در حدیث مشهوری نیز آمده است: ایمان اعتقاد به خداوند، به فرشتگانش، به انبیا، به روز رستاخیز و زندگی اخروی است. البته فهرست این ضروریات در مذاهب و مکاتب مختلف، حتی نزد علمای این مذاهب، با یکدیگر تفاوت دارد. در شیعه اصل امامت بر آن افزوده شده است. کلاً محتوای ایمان در اسلام خود قرآن است.

ج) ارزش ایمان: در اینجا باید به سه مسأله اشاره کنیم.

۱. ایمان و آزادی: در آیه ۲۹ سوره کهف آمده است: **فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر** (آنکه خواهد ایمان آورد و آنکه خواهد کافر شود). این آیه را چگونه باید تفسیر کرد؟ در اینجا میزان آزادی و اختیار انسان در ایمان آوردن با مسأله آزادی و اختیار اعمال انسانی مرتبط است و برحسب مکاتب مختلف ارزیابی می‌شود. معتزله ایمان آوردن را فعل «مخلوق» خود انسان می‌دانند که با قدرتی که خداوند در او به ودیعه گذارده انجام می‌گیرد. اشاعره آن را صرفاً مخلوق خود خداوند می‌دانند که به توفیق الهی در قلب انسان پدید می‌آید. حنفیان ماتریدی «اصل» هر فعل انسانی را مخلوق خدا و کیفیات آن را حاصل داوری انسان می‌پندارند. بدین‌گونه میان خلق افعال انسان توسط خداوند و آزادی و اختیار انسان گونه‌ای سازگاری پدید می‌آید که آیه ۲۹ سورهٔ کهف نیز مؤید آن است.

۲. ایمان و رستگاری: تمام مذاهب اسلامی ایمان را شرط رستگاری می‌دانند. اختلاف آنها در شرایط این رستگاری بستگی به نظر آنها درباره ارکان و اجزای ایمان دارد. اشاعره تصدیق قلبی را شرط می‌دانند، و حنفیه اقرار زبانی و معرفت قلبی را. معتزله بر اعمال و طاعات تکیه می‌کنند و حنابله بر اقرار زبانی در عمل. اگر به دنبال فصل مشترکی در میان آرا بگردیم، باید بگوییم ایمان در «شهادت» خلاصه می‌شود، در اقرار به وجود خداوند، در آن میثاقی که در ازل خدا با انسان می‌بندد: **الست بربکم؟ قالوا بلی.** در حدیثی آمده است که هیچ کسی اگر ذره‌ای ایمان در قلبش باشد به دوزخ نمی‌رود. حال اگر ایمان را همان عمل به جوارح و اعمال او را عین ایمانشان بدانیم، طبعاً مرتکب گناهان کبیره را دیگر نمی‌توان مؤمن واقعی خواند. ولی آنکه اعمال را فقط تکمیل‌کننده ایمان می‌داند و نه عین آن، گناهکار مؤمن همچنان مؤمن است، کوتاه مدتی را در دوزخ خواهد گذراند ولی سرانجام «میهمان بهشت» خواهد شد. نظر اول از آن خوارج است و متعزله هم با قید «حالت میانی» بدان متمایلند. نظر دوم را اهل سنت قبول دارند. ماتریدیان گناهکار مؤمن را مستحق کیفر کوتاه مدت می‌دانند، ولی اشاعره معتقدند او به احتمال زیاد فوراً بخشیده می‌شود.

۳. ایمان قدیم: حدیث «ذره‌ای ایمان» ما را به مسأله قِدم ایمان یا ایمان قدیم هدایت می‌کند. مذاهبی که بر اعتقاد یا تصدیق قلبی تکیه می‌کنند این وابستگی باطنی و درونی را هسته‌ای ثابت و لایتغیر می‌دانند، پاسخی که مخلوق به ایمانی که خالق از ازل در دل او نشانده است، می‌دهد. اشاعره قِدم ایمان را همچون نشانه تصدیق خداوند بر ذات خود می‌شمرند: لااله‌الاالله. در میان ۹۹ اسمای حسنی، بسیاری از متکلمین، مؤمن را نخستین اسم الهی می‌دانند که خداوند وجود خویش و پیامبرانش را تصدیق می‌کند و به آن ایمان دارد. مؤمن به معنای آنکه همواره ایمان داشته مبنای نظریه قدم ایمان است و البته منافی معنای دوم مؤمن به معنای ایمنی بخش نیست. خداوند به هر دو معنی مؤمن است. اکثر اشاعره وجود «ذره‌ای ایمان» را شرط رستگاری می‌دانند که به معنای بهره‌وری مخلوق از همان ایمان قدیم خداوند است که در روز میثاق در قلب انسان به ودیعه نهاده شده است.

د) مسائل مربوط به ایمان: در اینجا به چند مسأله مربوط به ایمان اشاره می‌کنیم: ۱) حکم مؤمن در دنیا و آخرت؛ ۲) رابطه میان کفر و ایمان؛ ۳) رابطه میان اسلام و ایمان؛ ۴) آیا مؤمن می‌تواند ایمانش را پنهان دارد. (مسأله تقیه)؛ ۵) آیا به دنبال گفته «من مؤمنم یا ایمان دارم» باید ان شاءالله را افزود یا نه؟؛ ۶) آیا ایمان قابل کاهش و افزایش است؟؛ ۷) درجات ایمان؛ پنج مسأله اول به اصطلاحات مؤمن، کفر، اسلام، تقیه و ان شاءالله برمی‌گردد. دراینجا فقط به دو مسأله ششم و هفتم می‌پردازیم.

۱. آیا ایمان قابل کاهش و افزایش است؟ این مسأله به تعریف ایمان مربوط می‌شود و برحسب پاسخی که به آن می‌دهیم، جواب این سؤال نیز داده می‌شود. در قرآن چندین بار به افزایش ایمان اشاره شده است (آل‌عمران، ۱۷۳؛ فتح، ۴؛ مدثر، ۳۱) ولی برخی مفسران به ثابت و لایتغیر بودن آن معتقدند. خوارج و کرامیه برآنند که ایمان یکباره به انسان داده می‌شود و یکباره نیز از دست می‌رود. مرجعه و حنفیه نیز ایمان را ثابت و تغییرناپذیر

می‌دانند، ولی نه به معنایی که خوارج مراد می‌کنند. ابوحنیفه معتقد بود که ایمان کاهش و افزایش نمی‌یابد ولی سستی ایمان همان غلبه کفر است و با سستی گرفتن کفر، ایمان قوت می‌گیرد. این سخن بدان معناست که در یک زمان انسان هم مؤمن است هم کافر. اینکه چگونه چنین چیزی ممکن است با تفاوت گذاشتن میان ایمان و عمل روشن می‌شود. ترک واجب نشانه عدم طاعت است، ولی بر ایمان فرد اثری ندارد.

در حدیثی که بخاری و ابن ماجه نقل کرده‌اند بر تغییر ایمان، همان‌گونه که در قرآن نیز آمده، تکیه شده است. این نظر اکثر مذاهب اسلامی است. معتزله ایمان را نشانه عمل صالح می‌دانند. بنابراین ما با افعال و اعمال صالح خود بر ایمان خویش می‌افزاییم و با ترک آنها از ایمان خود می‌کاهیم. ابن حنبل نیز که به‌قول و فعل در ایمان معتقد است، افزایش و کاهش ایمان را می‌پذیرد. حنبلیان اعمال و افعال حسنه را موجب رشد ایمان (یا به گفته آنها تصدیق) و معصیت را باعث تقلیل آن می‌دانند. اشاعره نیز با شرط پذیرفتن افزایش و کاهش ایمان، این امر را نه به ذات ایمان بلکه به درجات و کمال آن مربوط می‌دانستند. ایمان قدیم یا قدم ایمان الهی و فرشتگان قابل کاهش و افزایش نیست. ایمان پیامبران بر حسب موفقیت آنان در امر رسالت قابل افزایش است، ولی کاهش‌پذیر نیست، چون معصومند. تنها ایمان عامه مردم است که کاهش و افزایش می‌یابد. اشاعره هسته اصلی ایمان، یا ذره ایمان، را ثابت و تغییرناپذیرمی‌دانند؛ ذره‌ای که مخلوق خداوند در قلب انسان مؤمن است. این ایمان را می‌توان از دست داد، ولی نمی‌توان آن را کاست یا برآن افزود. بنابراین اشاعره هم به‌تغییرپذیربودن و هم به ثابت بودن ایمان معتقدند. هسته اصلی ایمان را امری لایتغیر و درجات کمال آن را امری دگرگون‌پذیر می‌دانستند.

۲. درجات ایمان: این مسأله با مسأله قبل البته تا حدی مربوط است، ولی با آن تفاوت هم دارد. در اینجا مسأله ایمان داشتن بیشتر یا کمتر در یک موضوع واحد، برحسب طاعت یا عدم طاعت آن مطرح نیست. درجه ایمان برحسب ذات آن، صرف نظر از موضوع، مورد نظر قرار می‌گیرد. اشعریان و شافعیان که به تقلید صرف معتقدند این ایمان از راه تقلید را خاص عوام‌الناس می‌دانند، مردمی که قابلیت ارتقا به درجات بالا را ندارند. ولی حنبلیان که تقلید را امری ارادی و آگاهانه و عقلی می‌شمرند، و تقلید از پیامبر و صحابه را مستحسن می‌دانند، این امر را فقط خاص عوام نمی‌شمرند و آن را تلقی اساسی هر انسان مؤمنی می‌پندارند. ولی اکثر مکاتب کلامی، ایمان مبتنی بر علم را بسی برتر از ایمان از راه تقلید می‌شمرند؛ ایمانی که با دلیل و برهان همراه است. البته مقصود آنها از دلیل و برهان، دلایل کلامی است نه فلسفی و عقلی. از این رو هم حنابله و هم فلاسفه بر آنها خرده گرفته‌اند. غزالی به مرتبه بالاتری از تقلید و برهان معتقد است و آن‌هم یقین باطنی است، امری که شیعه بر آن تأکید می‌کند. ابن تیمیه نیز پس از آنکه ایمان از طریق اسلام، یعنی ذکر شهادتین را اولین قدم در راه ایمان آوردن می‌شمرد، به مراحل بعدی آن اشاره می‌کند، و به ترتیب از ایمانِ ولی، صدیق و نبی سخن به میان می‌آورد. نهایت این ایمان احسان، اخلاص و فناست.

غزل بیست و پنج *

حسین منزوی

گفتی که: عشق؟ گفتم: از جان و تن گذشتن
گفتی که: وصل؟ گفتم: از «ما» و «من» گذشتن
ایثار یعنی از دوست چون خواست دل بریدن
ایثار نیست ورنه از خویشتن گذشتن
تسخیر لامکان را، بگشای بال جان را
زین ره نمی‌توانی با پای تن گذشتن
در امتحان پاکی باید که چون سیاوش
در آتشی خروشان از مکر و فن گذشتن

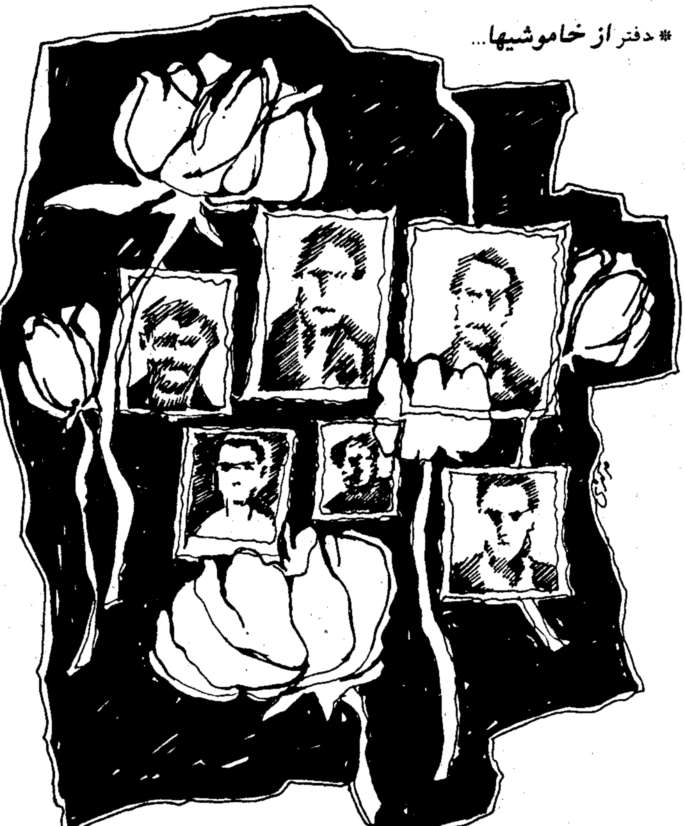
□

ای عشق دوری آری! تا برکهٔ زلالت،
باید زدره‌های لای و لجن گذشتن
هر لاله یادگاری است از مرگ یاری، ای باد!
باید که غرق خون از دشت و دمن گذشتن

□

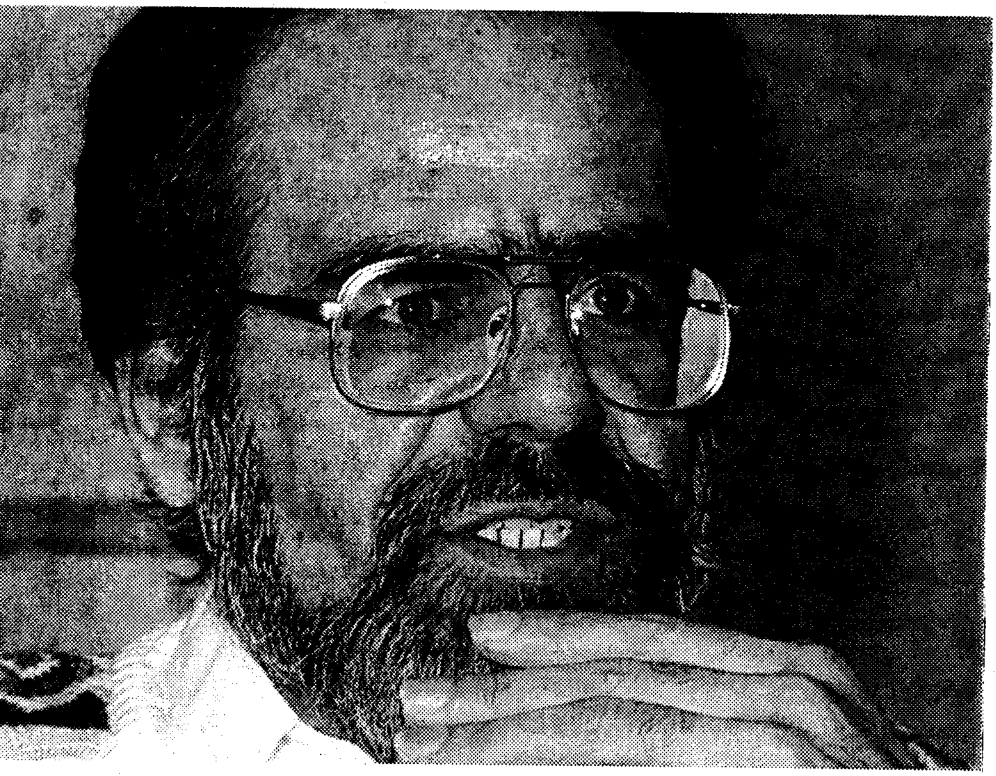
آزاد سرو باشی حتی اگر، اسیری
خوشباد چون نسیمی از هر چمن گذشتن

* دفتر *از خاموشیها*...



دویدن در پی آواز حقیقت

ایمان دینی در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان



حقیقت ایمان دینی، جستن بیقراری و یافتن قرار است.

انسانی که فاجعه را تجربه می‌کند، کاملاً در معرض شک در خیرخواهی خداست.

○ ***موضوع گفت‌وگوی ما، چنان که مستحضرید، ایمان دینی است. به‌عنوان اولین سؤال بفرمایید اساساً تلقی شما از ایمان دینی چیست. و اگر دین را متشکل از سه رکن تجربه دینی، اعتقادات دینی و آداب و اعمال دینی بدانیم، به‌نظر جنابعالی چه نسبتی میان ایمان دینی و این سه رکن وجود دارد؟***

● برای اینکه به سؤال شما پاسخ دهم، لازم می‌دانم ابتدا مطالبی را به‌عنوان مقدمه عرض کنم.

در باب نحوهٔ طبقه‌بندی مجموعه باورهای یک انسان، نظریه‌های متعددی وجود دارد. این مبحث عموماً به روان‌شناسی باور و روان‌شناسی دین مربوط می‌شود و در هردو قلمرو تقسیم‌بندیهای فراوانی صورت گرفته است. من در ابتدا تقسیم‌بندی‌ای را مطرح می‌کنم که بیشتر از تقسیم‌بندیهای دیگر می‌پسندم، و سپس در این تقسیم‌بندی جایگاه ایمان دینی و اعتقاد دینی را روشن می‌کنم.

این تقسیم‌بندی را اولین‌بار شخصی به نام مارتین راکیچ، روان‌شناس معروف امریکایی مطرح کرد. ایشان مجموعه باورهای هر انسانی را به چند دسته تقسیم می‌کند، به‌نحوی که هرچه از باورهای دسته اول به سمت باورهای دسته آخر می‌رویم، میزان ثبات و تزلزل‌ناپذیری آن باورها کمتر می‌شود.

دسته اول، به تعبیر ایشان، باورهای اصلی اجماعی یا باورهای مرکزی اجماعی است. اینها باورهایی هستند که من به‌عنوان یک فرد واجد آنها هستم، اما انسانهای دیگر هم در این باورها با من شریکند. به همین دلیل این باورها را باورهای اجماعی می‌نامیم. مثلاً باورهایی از این قبیل که من فلان کس هستم، یا فرزند فلان‌کس هستم یا آب رفع تشنگی می‌کند، بخشی از باورهای من هستند و کسی هم با این باورها مخالف نیست. شاید بتوان گفت این باورها بخش قابل توجهی از common sense یعنی مجموعه باورهای مبتنی بر فهم عرفی و عقل مشترک آدمی را می‌سازند. این باورها بسیار اهمیت دارند، به نحوی که اگر فردی در یکی از این باورها دستخوش تزلزل شود، می‌توان گفت سلامت روانی‌اش آسیب دیده است؛ ابتدایی‌ترین علایم و نشانه‌های نابهنجاری روانی دقیقاً همین است که شخص در یکی از این باورها شک کند. از این حیث به این باورها، باورهای مرکزی یا اصلی گفته‌اند. این باورها تزلزل‌ناپذیرترین باورهای هر انسانی هستند.

دسته دوم، باورهای غیراجماعی ابتدایی است. این باورها به این دلیل غیراجماعی‌اند که همه انسانها در این باورها با من شریک نیستند. بعضی با من شریکند، بعضی دیگر نه. خصیصه این دسته آن است که علیرغم اینکه شما در این باورها با من شریک نیستید، این عدم مساهمت و مشارکت شما برای من

اهمیتی ندارد، نه به دلیل اینکه من معتقدم که از لحاظ علمی یا معرفتی در وضع مطلوبتری از شما هستم و بنابراین نباید به مخالفت شما با خودم اعتنا کنم، بلکه به دلیل اینکه این باورها عموماً باورهایی هستند که آن قدر خصوصی‌اند که شما اصلاً در موضعی نیستید که مخالفتتان برای من اهمیت داشته باشد. کمااینکه شما هم در باورهای غیراجماعی ابتدایی‌تان نسبت به من همین موضع را دارید؛ مخالفت من با باورهای غیراجماعی ابتدایی شما برای شما اهمیتی ندارد. فرض کنید من باور داشته باشم که ذنب لایغفری مرتکب شده‌ام، یا مسئول فلان ظلم هستم. ممکن است شما با این امر موافق نباشید، اما اگر این باور برای خود من کاملاً واضح و آشکار باشد، شما هر قدر برای من استدلال کنید نمی‌توانید مرا از آن رویگردان کنید. البته وضوحی که عرض کردم، یک وضوح انفسی (subjective) است.

اگر دقت کنید این باورها، معمولاً باورهایی هستند که با تجارب شخصی به‌دست می‌آیند. مثلاً کسانی به خوابهایشان خیلی بها می‌دهند و اعتقاد دارند که خواب راهنمای زندگی آنها در بیداری است. شما نمی‌توانید با استدلال، اعتقاد آنها را عوض کنید زیرا این اعتقاد مبتنی بر تجربه‌های آنهاست و آهسته آهسته برایشان حاصل شده است. کسانی که به استخاره از قرآن یا تفأل به *دیوان حافظ* اعتقاد دارند، اعتقادشان از همین سنخ است، یعنی تجارب زندگی‌شان آنها را به آستانه این باور کشانده است و چه‌بسا هیچ دلیل آفاقی (objective) نداشته باشند که بتوانند شما را هم به آستانه این باور بکشانند. این باورها حاصل یک سلسله ورزیدنها در طول زندگی هستند. مثلاً وقتی من با یک دوست مدت مدیدی دوستی ورزیده باشم، تلقی‌ای از او خواهم داشت، و این تلقی با مخالفتهای کسانی که به اندازه من تجربه دوستی با او را ندارند، عوض نخواهد شد.

دستهٔ سوم باورهای برگرفته از آتوریته یا، به تعبیر من، عقاید تعبدی است؛ یعنی عقایدی که من از پدر، مادر، معلمان، مربیان و احیاناً دین و نظام سیاسی‌ای که بر من و بر جامعه من حاکم است، اقتباس کرده‌ام. درواقع مرجعی که برای من نحوه‌ای آتوریته دارد، این عقاید را به من القا کرده است.

دسته چهارم باورهایی است که راکیچ آنها را باورهای اشتقاقی یا باورهای فرعی (derivative) یا باورهای استنتاجی می‌خواند؛ یعنی باورهایی که ناشی از باورهای دستهٔ قبلند، یعنی خودشان باور تعبدی نیستند، اما به واسطهٔ استنتاج از یک باور تعبدی به دست آمده‌اند. اگر من نسبت به شخص یا مقامی تعبد داشته باشم، ممکن است او n فقره گزاره در اختیار من بگذارد و من نسبت به آنها متعبد باشم، اما ممکن است من از انضمام این n مقدمه به یکدیگر به یک سلسله باورهای جدید برسم که از آن باورها استنتاج شده‌اند، اما عین آن باورها نیستند. این استنتاجها می‌توانند با گذر منطقی یا گذر روانشناختی صورت بگیرند. ممکن است شما بفرمایید که «الف ب است» و «ب ج است»، و من چون نسبت به شما متعبدم قبول کنم که «الف ب است» و «ب ج است»، و نتیجه بگیرم که «الف ج است». به این ترتیب، «الف ج است» با یک گذر منطقی به‌دست آمده است. از سوی دیگر، ممکن است شما چند فقره باور در اختیار من بگذارید و من هم نسبت به آن متعبد شوم، اما سپس با گذر روانشناختی، و نه با گذر منطقی، به نتیجه‌ای جدید برسم.

دسته آخر، باورهای بی‌پیامد است. عوض کردن این باورها، بر بقیه باورهای ما تأثیری نمی‌گذارد. یعنی ممکن است من یک فقره باور را از دست بدهم و به جای آن به باوری نقیض یا ضد آن برسم و در عین حال بقیه نظام باور من دست نخورده باقی بماند. معمولاً باورهای ناشی از ذوق (taste)، این گونه‌اند؛ مثلاً باور من به اینکه آبی زیباترین رنگ جهان است. حال اگر به هر دلیلی بعدها باور یافتم که رنگ سبز زیباتر از رنگ آبی است، ممکن است این تغییر عقیده هیچ تغییری در بقیه منظومه عقیدتی و فکری من ایجاد نکند؛ راکیچ از این باورها به باورهای موقت یا باورهای پیرامونی تعبیر می‌کند؛ باورهایی که گویا در پیرامون منظومه فکری انسان هستند، نه در بطن و متن این منظومه.

شاید بتوان گفت مجموعه باورهای ما از این پنج قسم بیرون نیست (البته این حصر استقرایی است). حال اگر این تقسیم‌بندی را بپذیریم و بخواهیم بر این مبنا مشی کنیم، اعتقاد دینی جزء باورهای دسته سوم یعنی جزء باورهای تعبدی (authoritative beliefs) است. درواقع ما نسبت به کس یا کسانی تعبد داریم و از آن کس یا کسان یک سلسله اعتقادات را اخذ کرده‌ایم. اعتقادات تعبدی البته منحصر در باورهای دینی نیست. ما باورهای فراوان دیگری داریم که اصلاً دینی نیستند، اما تعبدی‌اند.

رأی من در باب باورهای دینی این است که اگر این باورها از شخصی که ما نسبت به او تعبد داریم، منخلع و منسلخ شوند و ارتباطشان با آن آتوریته قطع شود، هیچ دلیل عقلانی‌ای به نحو قاطع به سود یا به زیان آنها حکم نمی‌کند. یعنی اگر من متعبد نباشم و بخواهم با استدلال به آن اعتقادات روی کنم، دلیل قطعی به سود یا زیان آنها وجود ندارد. به این معنا که اگر در معرفت‌شناسی به مبناگروی (fundationalism) اعتقاد داشته باشیم، به‌نظر بنده معتقدات دینی قابل اثبات نیستند. البته نقیض آنها هم قابل اثبات نیست. معتقدات دینی نه قابل اثبات عقلانی‌اند و نه قابل نفی عقلانی. (مبناگرایان معتقدند مجموعه اعتقادات ما باید با استفاده از دو چیز به دست آید: یکی سلسله اعتقادات مبنایی که قدما به آنها بدیهیات می‌گفتند، و دیگری قواعد منطق صورت. به این ترتیب، هر فقره از اعتقادات من باید با استفاده از قواعد منطق صورت و با ابتنا بر باورهای مبنایی به دست آمده باشد.)

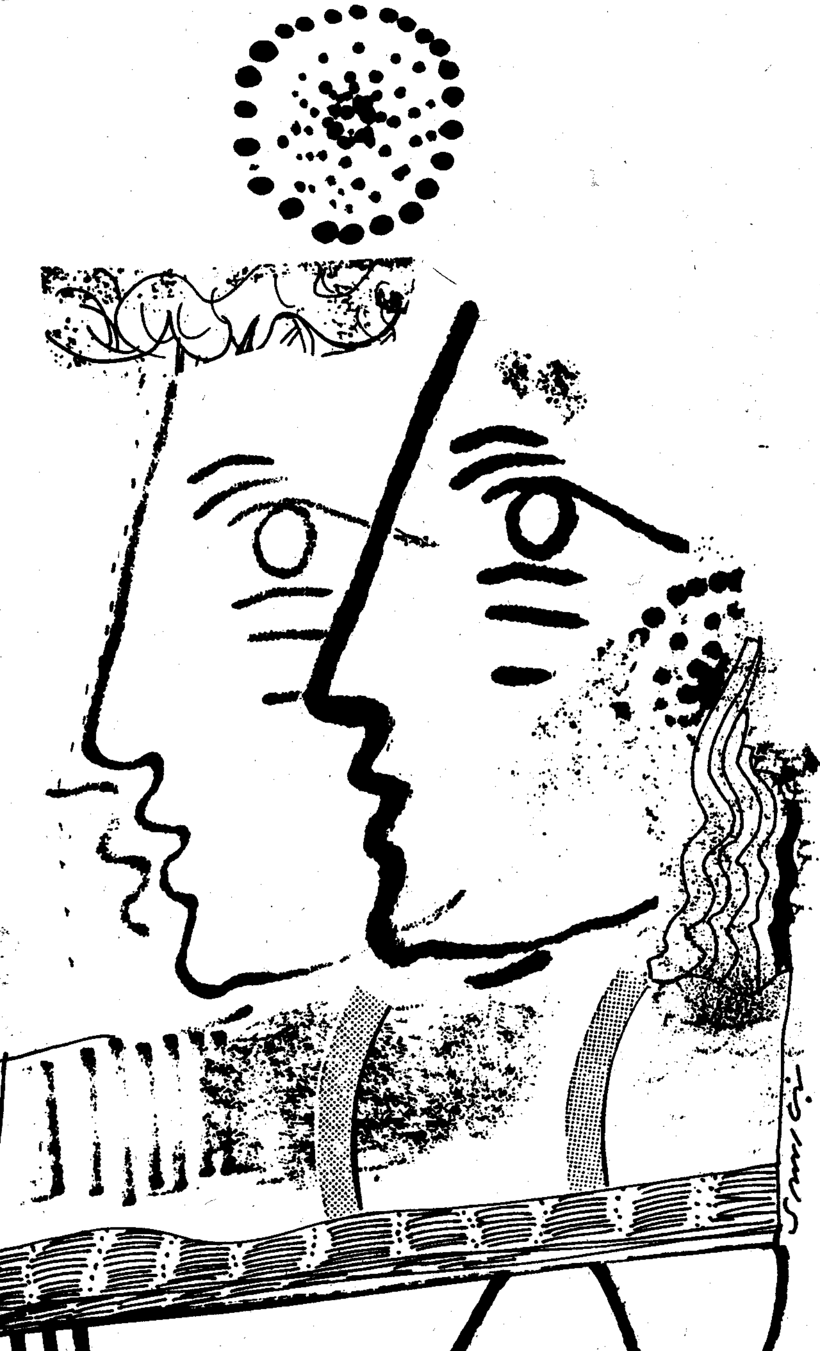
○ ***آیا صرفاً اعتقادات دینی، که تعبدی‌اند، غیرقابل اثبات هستند یا سایر اعتقادات هم از همین ویژگی برخوردارند. آیا اساساً ما اعتقادی داریم که بتوان آن را با ارائه دلیل اثبات قاطع و نهایی کرد؟***

● بله. به نظر من شاید بتوانیم یک الگو (pattern) برای این سنخ اعتقادات قائل شویم که آن هم اعتقادات ریاضی ـ منطقی است. البته اینکه می‌گویم یک سنخ، بر اساس دیدگاهی است که لااقل یک قرن سابقه دارد و می‌گوید منطق و ریاضیات به‌یکدیگر قابل تبدیلند؛ منطق حالت خاصی از ریاضیات است یا ریاضیات حالت خاصی از منطق. از الگوی منطقی ـ ریاضی که بگذریم، به نظر من دیگر اعتقادی نداریم که به نحو قطعی و نهایی قابل اثبات

باشد. لذا از این حیث، اعتقادات دینی مثل سایر اعتقاداتند، البته غیرقابل اثبات بودن، امری ذومراتب است. مثلاً این اعتقاد که «حاصل ضرب فشار یک گاز در حجم آن در شرایط متعارف و برای گازهای معمولی مقدار ثابتی است»، از همان مقوله باورهای غیرقابل اثبات یا نفی عقلانی است، اما این باور با اعتقاداتی که من درباره زندگی پس از مرگ دارم، خیلی فرق می‌کند.

اما به‌عنوان مقدمه دوم می‌خواهم به بحث ویلیام جیمز، روانشناس و فیلسوف معروف امریکایی، اشاره کنم. او معتقد است اگر انسان به غریزه و طبع خود وانهاده شود، مطلق‌انگار است. به این معنا که هر انسانی اگر به حال خودش وانهاده شود، اعتقاد دارد که نه فقط برای انسان امکان دسترسی به حقیقت وجود دارد بلکه وقتی به حقیقت دسترسی پیدا کرد، از اینکه به حقیقت دسترسی پیدا کرده باخبر می‌شود. جیمز می‌گوید ممکن است کسانی به علل و عواملی که اینجا مجال طرح آن نیست از این مطلق‌انگاری طبیعی و غریزی دست بردارند و تجربه‌باور شوند. البته این تجربه‌باوری غیر از تجربه‌گرایی‌ای است که در برابر عقل‌گرایی قرار دارد. در اینجا تجربه‌باور کسی است که می‌گوید ما می‌توانیم به حقیقت دسترسی پیدا کنیم، اما خودمان از اینکه به حقیقت دسترسی پیدا کرده‌ایم باخبر نمی‌شویم. یعنی یک تجربه‌باور با یک مطلق‌انگار در این امر اتفاق نظر دارند که ما می‌توانیم به حقیقت دسترسی پیدا کنیم. اما در قسمت دوم آن رأی با یکدیگر اختلاف دارند. یعنی تجربه‌باور معتقد است زمانی که به حقیقت دست یافتیم نمی‌توانیم از این امر با خبر شویم. در نتیجه تجربه‌باور همیشه این آمادگی را دارد که عقایدش را به مصاف عقاید مخالف یا مواجهه با واقعیتها ببرد. زیرا می‌گوید وقتی من عقیده کنونی‌ام را به مصاف عقاید مخالف، یا به مواجهه با واقعیتها ببرم، ممکن است از این طریق صاحب عقیده جدیدی شوم که مطابق با واقع باشد. تجربه باور یقین ندارد که عقیده کنونی‌اش مطابق با واقع است. بنابراین همیشه پذیرنده (receptive) است؛ پذیرای اینکه یک واقعیت جدید را به مواجهه نظراتش بیاورد، یا یک رأی مخالف را به مصاف باوری که اکنون دارد، بیاورد. زیرا احتمال می‌دهد در اثر این مواجهه به رأی جدیدی برسد که اتفاقاً آن رأی جدید مطابق با واقع باشد. بنابراین همواره نسبت به هر رأیی باز و گشوده (open) است. در حالی‌که مطلق‌انگار معتقد است ما نه فقط می‌توانیم به حقیقت برسیم، بلکه وقتی به حقیقت رسیدیم، باخبر هم می‌شویم. به همین دلیل، فرد مطلق‌انگار دیگر حاضر نیست دست از عقیده‌اش بردارد و معتقد است که من دراینجا خودم را «تصمیم» می‌کنم (تصمیم به زبان عربی یعنی «کر کردن»). تصمیم می‌گیرم یعنی خودم را نسبت به هر سخن جدیدی کر می‌کنم، چون به حقیقت رسیده‌ام.

در کنار این دو دسته (مطلق‌انگاران و تجربه‌باوران)، دسته سومی هم متصور است؛ کسانی که حتی در فقره اول هم موافق مطلق‌انگاران و تجربه‌باوران نیستند. تجربه‌باوران و مطلق‌انگاران در این جهت وفاق دارند که امکان دسترسی ما به حقیقت وجود دارد. اما دسته سوم می‌گویند اصلاً امکان دسترسی ما به حقیقت وجود ندارد.



از این مقدمه می‌خواهم برای بحثمان استفاده‌ای بکنم و بگویم که ممکن است کسی ایمان دینی داشته باشد و مطلق‌انگار باشد و نیز ممکن است کسی ایمان دینی داشته باشد و تجربه‌باور باشد (تجربه‌باور به معنایی که ویلیام جیمز در **مختصر روان‌شناسی** خود گفته است).

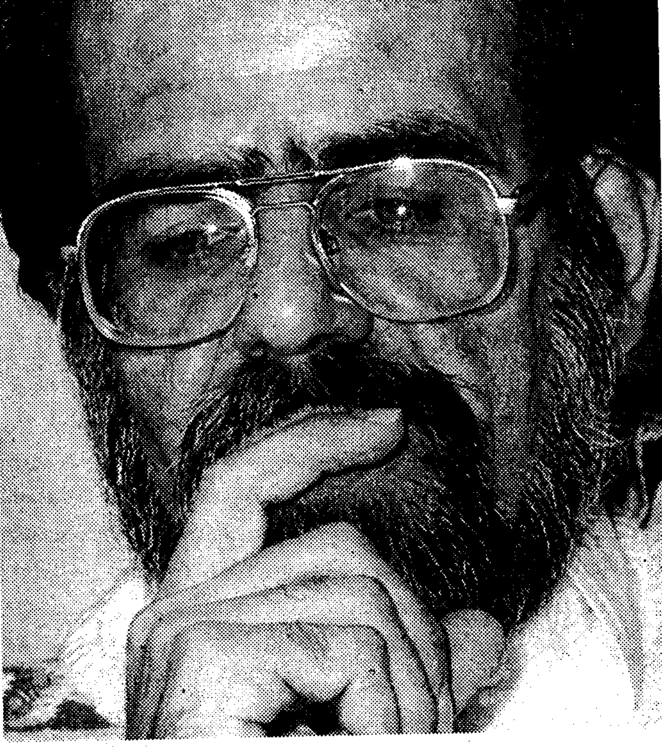
اما مقدمه سومی هم می‌خواهم عرض کنم. آلن واتس، دین‌شناس و الهی‌دان بزرگ روزگار ما کتابی دارد با عنوان **حکمت بی‌قراری** (*The Wisdom of Insecurity*). در این کتاب آلن

واتس «اعتقاد» و «ایمان» را از یکدیگر تفکیک می‌کند و می‌گوید در غالب موارد، اعتقاد و ایمان با هم خلط می‌شوند، در حالی که این دو واقعیت کاملاً خلاف یکدیگرند و ویژگیهایی دارند که ساخت آنها را از یکدیگر کاملاً جدا می‌کند. اما چه تفاوتی میان اعتقاد و ایمان وجود دارد؟ بر اساس تعریف ایشان صاحب اعتقاد کسی است که می‌گوید جهان همان‌گونه است که من باور دارم. اما صاحب ایمان کسی است که می‌گوید من باید جهان را آهسته آهسته بشناسم. بنابراین هر عقیده‌ای که دارم، منزلگاهی است در راه رسیدنم به حقیقت. و از آنجا که هیچ وقت خودم را در مقصد احساس نمی‌کنم همیشه حاضرم به سوی آن حرکت کنم و این یعنی آمادگی برای تغییر عقیده.

ایشان تعبیر جالبی دارد و می‌گوید "belief clings, but faith lets go". یعنی اعتقاد، سخت می‌چسبد، اما ایمان رها می‌کند و می‌گذارد امور سیر خود را داشته باشند. شخص صاحب ایمان به تبع این امورِ دائماً متبدل و متحول، خویش را دائماً سیلان می‌دهد. واتس در این زمینه مثالهای جالبی می‌زند. او می‌گوید شما نمی‌توانید یک سطل آب روان از رودخانه بردارید؛ زیرا به محض اینکه شما آب رودخانه را درون سطل بریزید، روانی را از آن گرفته‌اید. اگر می‌خواهید آب روان داشته باشید، باید بگذارید آب سیلان داشته باشد. به همین ترتیب، اگر کسی بخواهد حقیقت را در اختیار داشته باشد، یعنی اگر بخواهد رأیش مطابق با واقع باشد، باید سایه به سایهٔ واقعیتِ متبدل و متحول سیر کند؛ باید حاضر باشد عقاید خود را با سیلان واقعیت سیلان بدهد. لذا ایشان می‌گوید ایمان، طلب واقعیت بی‌قرار است. در حالی‌که اعتقاد می‌خواهد واقعیت بی‌قرار را صاحب قرار کند. اما به محض آنکه بخواهیم واقعیت بی‌قرار را متقرر کنیم، آن واقعیت از دست می‌رود و مثله می‌شود. واقعیت یک امر متبدل و متحول است و ما نمی‌توانیم به یک عقیده ناظر به واقعیت بچسبیم و بگوییم واقعیت همین است. لذا باید همیشه آمادگی تغییر و تحول در عقایدمان را داشته باشیم.

○ ***آیا خودِ این اعتقاد که «واقعیت دائماً در سیلان است»، نیز دستخوش دگرگونی می‌شود؟***

● بنده این نحوه استدلال را نمی‌پذیرم که اگر کسی گفت هرچیزی متغیر است، می‌پرسند خود این سخن هم متغیر است یا نه. به نظر من این اشکال اساساً وارد نیست زیرا دو مقام را نباید با هم خلط کرد. وقتی من سخن می‌گویم، سخنم ناظر به یک سلسله واقعیتهاست و صحت و سقم سخن من به مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقعیتهایی که درباره آنها سخن می‌گویم، بستگی دارد. اما پس از آنکه من سخنم را گفتم، خود این سخن یک واقعیت نوظهور است که لزوماً مشمول داوری قبلی من نخواهد بود. فرض کنید من عالم طبیعت را نگاه کنم و در عالم طبیعت همه چیز را در حال حرکت ببینم و بعد بگویم همه چیز در حرکت است. در این حالت، سخن من ناظر به عالم مشهوداتم است، اما به محض اینکه گفتم همه چیز در حرکت است، خود این گفتهٔ من واقعیت جدیدی می‌شود که حکمش جداست. من در باب این واقعیت جدید سخنی نگفته‌ام. هر سخنی یک عالم مقال (universe of discourse) دارد و کسی که می‌گوید همه چیز در تطور است باید عالم مقال سخن خود را روشن کند. آیا مقصود او همه چیز در عالم هستی است؟ یا همه چیز در عالم طبیعت؟ یا همه چیز در عین و ذهن؟ یا فقط در عین؟



عکس از: لاله شرکت

ایمان دینی نوعی امید است، اما اگر این امید در آزمون ناموفق از آب درآید، اندک اندک زایل می‌شود.

○ ***به این ترتیب در چارچوب این دیدگاه تفاوت ایمان و اعتقاد، به رسمیت شناختن یا نشناختن سیلان واقعیت است اما شباهتشان این است که هر دو از جنس اعتقادند و ناظر به واقعیت؟***

● بله هر دو از جنس اعتقادند و ناظر به واقع. یعنی می‌خواهند معطوف به واقعیت (factual) و آفاقی (objective) باشند. اما تفاوتشان در این است که اگر شما صاحب اعتقاد باشید به اعتقاداتتان سخت می‌چسبید. اما اگر صاحب ایمان بشوید باید به حقیقت بچسبید، چون یقین ندارید که حقیقت همان است که شما به آن اعتقاد دارید. لذا فردمؤمن همیشه آماده است اعتقاد خود را به عرصه آزمون ببرد، بدون آنکه از تغییر آن بیمی داشته باشد.

○ ***یعنی مؤمن کسی است که مجموعه‌ای از اعتقادات سیال دارد، به‌نحوی که در این اعتقادات همیشه به روی واقعیت و تغییر و تحول آن باز وگشوده است و همین کفایت می‌کند که او را مؤمن بدانیم.***

● بله. اتفاقاً بنده پیش از آنکه به این تفکیک واتس بر بخورم همین مطلب را به زبانی دیگر در بعضی از درسهایم، که صبغه‌ای کلامی ـ الهیاتی داشت، گفته بودم. در اینجا از همان بیان استفاده می‌کنم. حقیقت بت‌پرستی چیست؟ در کدام حالت شخص بت‌پرست می‌شود؟ پاسخ این است که بت‌پرستی یعنی پرستیدن چیزی غیر از حق. وارد بحث «ماهیت پرستش» نمی‌شوم که در

جای خود بحث بسیار وسیعی در روان‌شناسی دین است اما این را فی‌الجمله می‌توانم بگویم که اگر پرستش عین شیفتگی نباشد لااقل یکی از مؤلفه‌های آن، شیفتگی است. پس معنای بت‌پرستی این است که شخص به غیرحق شیفتگی داشته باشد. اما غیرحق چیست؟ غیرحق ممکن است یک بت چوبی یا فلزی باشد که خودمان تراشیده‌ایم؛ ممکن است ثروت یا محبوبیت باشد؛ ممکن است حیثیت اجتماعی یا ریاست باشد؛ و نیز ممکن است علم باشد و بالاتر از آن ممکن است عقیده خودم باشد. اگر کسی بت چوبی یا بت فلزی را بپرستد می‌گویند بت‌پرست است حال اگر هوای نفس خود را بپرستد چه باید گفت؟ **أرأیت من اتخذ الهه هواه** (فرقان، ۴۳). پرستش هوای نفس هم بت‌پرستی است و با این حساب اگر من شیفتهٔ عقایدم بشوم و آنها را بپرستم، این هم نوعی بت‌پرستی است. اما چه کسی بت‌پرست نیست؟ کسی که حق پرست است و چون حق‌پرست است شیفته هوای نفس خود و شیفتهٔ افکار و عقاید خود نیست. اگر شیفته عقاید و افکار خودت نیستی این امر باید نشانه‌ای داشته باشد. من اگر شیفته یک اثر نقاشی باشم، علامت شیفتگی‌ام این است که آن را قاب می‌گیرم و اگر کسی خواست به آن نزدیک شود، می‌گویم لطفاً بیشتر احتیاط کنید. همین مطلب در باب عقاید آدمی هم صادق است. اگر کسی اجازه نمی‌دهد که دیگران به عقاید او نزدیک شوند و واقعیتها را به مواجههٔ با آن عقاید بیاورند، او شیفته عقاید خویش و مبتلا به نوعی بت‌پرستی است. اتفاقاً **اریک فروم** در کتاب ***روان‌شناسی و دین*** این نوع دینداری را که در آن هیچ کس حق ندارد واقعیتها را به مصاف عقاید دینی ببرد، **idolatry** (بت‌پرستی) می‌خوانند. جالب است که **idol** (به معنای بت) از **idea** (به معنای عقیده) گرفته شده است و هر دو هم ریشه یونانی دارند. بازگردیم به تفکیک آلن واتس؛ او می‌خواهد بگوید فرق مؤمن با معتقد در این است که مؤمن شیفته حق است و معتقد شیفته عقیده.

○ ***حق به معنای عام یا به معنای خاص؟***

● حق به معنای عام، نه به معنای خاص؛ یعنی حق به معنای آنچه هست، نه به معنای خدای دین (مثلاً یهوه در یهودیت یا الله در اسلام).

واتس می‌گوید معتقدان چون طالب قرار هستند، بی‌قرار می‌شوند و مؤمنان چون طالب واقعیت بی‌قرارند، قرار می‌یابند. این سخن یادآور بیت زیبای **مولاناست**:

جمله بی‌قراریت از طلب قرار توست
طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت

وقتی طالب یک امر ثابت باشیم، آنگاه هر چیزی که برای این امر ثابت خطری ایجاد کند ما را مشوش می‌کند. اگر دغدغهٔ من این باشد که آنچه دارم دست نخورده باقی بماند، چون علل و عوامل بسیاری وجود دارد که آن را به مخاطره می‌اندازد، من دائماً دلهره و دلشوره خواهم داشت، دائماً مضطرب و ناراحت خواهم بود. چرا؟ چون جهان را با این امر ثابت و آسیب‌پذیر، ستیهنده می‌بینم. اما اگر من طالب قرار نباشم؛ اگر طالب امر متقرر و ثابت نباشم، آنگاه چیزی نمی‌تواند آرامش مرا برآشوبد. به همین جهت، عنوان کتاب واتس **حکمت *بی‌قراری*** است. فرد مؤمن به هیچ فقرهٔ عقیدتی ثابتی دلبستگی ندارد و طالب بی‌قراری است، لذا هیچ تغییری او را تهدید نمی‌کند و او آرام و قرار می‌یابد. اما فرد معتقد، طالب امر ثابت و متقرر است، لذا همه چیز ممکن است برای او خطرآفرین باشد؛ چنین کسی همواره مشوش و بی‌قرار است.

با توجه به این مقدمات، به نظر من حقیقت ایمان دینی عبارت است از: جستن بیقراری و یافتن قرار. به تعبیر دیگر (با الهام از **سهراب سپهری**) ایمان دینی دویدن در پی آواز حقیقت است، نه چسبیدن به عقیده‌ای که حقیقت نُماست.

به عنوان آخرین مقدمه باز می‌گردم به سخنی که در ابتدای بحث از راکیچ نقل کردم. ایشان می‌گوید نظامهای عقیدتی را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: نظامهای عقیدتی دگماتیست و نظامهای عقیدتی غیردگماتیست. نظامهای عقیدتی دگماتیست این ویژگیها را دارند: اولاً چون دگماتیک هستند جهان برایشان دار ستیهش و مخاطرات است؛ پیروان این نظامها همیشه بیم دارند که مبادا واقعیت جدیدی در جایی مکشوف شود که با نظام عقایدشان ناسازگار باشد. از این رو افرادی که نظام عقیدتی دگماتیک دارند، هرگز آرامش روانی ندارند. ویژگی دوم نظامهای عقیدتی دگماتیک این است که تمام داوریهایی که دربارهٔ انسانهای دیگر می‌کنند، بر اساس موافقت یا مخالفت آنها با آتوریتهٔ اعتقادی این نظامهاست. فی‌المثل اگر من یک بودایی دگماتیک باشم داوری‌ام راجع به هر انسانی، از مرد و زن و پیر و جوان گرفته تا شرقی یا غربی، بر این اساس است که آیا بودای ما را قبول دارد یا نه.

ویژگی سوم این است که نظامهای دگماتیک آتوریته واحدی دارند. یعنی به بیش از یک آتوریته تن نمی‌دهند. و ویژگی چهارم آنها این است که به دلیل اینکه به بیش از یک آتوریته تن نمی‌دهند، هیچ حک و اصلاحی را در عقاید خودشان نمی‌پذیرند. زیرا حک و اصلاح وقتی پدید می‌آید که منابع آگاهی متعدد باشد.

دسته دوم، نظامهای عقیدتی غیردگماتیک است. نظامهای غیردگماتیک هیچ‌یک از چهار ویژگی نظامهای دگماتیک را ندارند. در نظامهای غیردگماتیک جهان بسیار مهربان است زیرا دلیلی برای دلهره و تشویش وجود ندارد. اگر عقیدهٔ جدیدی مطرح شده، بگذارید بیاید؛ اگر واقعیت جدیدی کشف شده، قدمش مبارک، بیاید. به همین دلیل پیروان نظامهای غیر دگماتیک از لحاظ روانی بسیار آسوده زندگی می‌کنند؛ آنها احساس خطر نمی‌کنند، زیرا می‌گویند ما طرفدار حق هستیم و حق در برخورد آرا و نظرات آشکار می‌شود. چنین است که جهان برای آنها بسیار عطوف و مهربان است. این قبیل افراد، انسانهای شادی هستند. شاید این سخن **ابن‌سینا** که می‌گفت **العارف هشّ بشّ** به همین نکته اشاره داشته باشد. ویژگی دوم نظامهای غیردگماتیک این است که در مورد انسانهای دیگر هیچ گاه براساس اینکه با آتوریتهٔ ما موافقند یا مخالف، داوری نمی‌کنند، بلکه براساس معیارهای دیگری داوری می‌کنند. ویژگی سوم این است که نظامهای غیردگماتیک آتوریته واحدی ندارند، بلکه از منابع مختلف اخذ رأی می‌کنند. و ویژگی چهارم این است که چون این نظامها از

منابع معرفتی متنوع و متعدد تغذیه می‌کنند، عقاید مطرح شده در این نظامها یکدیگر را حک و اصلاح و جرح و تعدیل می‌کنند.

اکنون بر اساس مقدماتی که عرض کردم، به این سؤال که بنده چه تلقی‌ای از ایمان دینی دارم، پاسخ می‌دهم. بنده میان ایمان دینی و اعتقاد دینی تفاوت می‌گذارم. بعضی از عرفای شرقی تمثیلی دارند که من با اندکی دخل و تصرف از آن استفاده می‌کنم. مادری را درنظر بگیرید که می‌خواهد ماه را به کودکش نشان بدهد و به همین‌خاطر، با انگشتش به‌طرف ماه اشاره می‌کند. اما کودک به جای آنکه به ماه نگاه کند و ماه را ببیند، به انگشت مادر خیره می‌شود و نمی‌داند که این انگشت قرار است چیز دیگری را به او نشان بدهد. هرچه مادر می‌گوید *آن*، کودک به *این* نگاه می‌کند. بدتر از این حالت، وقتی است که کودک انگشت مادر را بگیرد-و شروع به مکیدن آن کند. به نظر من، گزاره‌های دینی نیز انگشتهایی هستند که خدا می‌خواهد به واسطه آنها حقایقی را به ما نشان دهد. فرد مؤمن کسی است که گزاره‌های دینی را همچون انگشتی می‌بیند که به حقایقی اشاره می‌کنند. اما فرد معتقد کسی است که شیفته خود این گزاره‌ها، الفاظ و تعابیر شده است. شخص معتقد برای لفظ، قداست قائل است؛ برای کلمه (letter) قداست قائل است، نه برای روح (spirit) یا پیام (message) آن. مثال دیگری بیاورم. در قدیم جاده‌ها مثل امروز نبود و ممکن بود در اثر وزیدن طوفان شن جاده کاملاً محو شود و کاروانیان راه را گم کنند. در آن ایام، برای پیشگیری از این وضعیت، در هر چند فرسخ یک منار خیلی بزرگ می‌ساختند و در رأس این منار یک فانوس قوی روشن می‌کردند تا اگر کسی راه را گم کرد، حرکت خود را با دیدن فانوس تنظیم کند. به این منارها عَلَم‌الهدی یا عَلَم‌الطریق می‌گفتند. به نظر من گزاره‌های دینی عَلَم‌الهدی هستند و خاصیتشان این است که غیر خود را نشان می‌دهند. منار راه نیست، نشان‌دهندهٔ راه است. حال اگر کسی منار را بغل کند و ببوسد، از راه باز خواهد ماند. این نکته را به لسان دیگری هم می‌توان گفت. معتقد به دین کسی است که خود را صاحب حقیقت می‌داند اما مؤمن به دین کسی است که خود را طالب حقیقت می‌بیند، نه صاحب آن. وقتی شخص خود را طالب دید، لازمه طلب، رفتن است نه ایستادن. البته باید توجه داشت که اعتقاد دینی حالت تبلور یافته ایمان دینی است. ولی چون تبلور یافته، دیگر قدرت تحرکش را از دست داده است. ممکن است اعتقاد دینی کنونی بنده یا جنابعالی ایمان دینی یک متفکر هزار سال پیش باشد، که رسوب کرده و متصلب شده است و دیگر آن دیالکتیک و پویایی را ندارد. به این ترتیب کاملاً ممکن است دو شخص به یک گزاره قائل باشند، ولی یکی مؤمن باشد و دیگری معتقد.

○ ***یعنی از نظر جنابعالی مؤمن کسی است که می‌گوید اعتقادات دینی راهنمای ما به سمت پاره‌ای حقایق هستند و شرط لازم وکافی مؤمن بودن نیز همین است؟***

● کاملاً درست است. در این تلقی طریقیت اعتقادات دینی مهم است. به تعبیر دیگر، ایمان رویکردی خاص به عقاید دینی است. یعنی اگر کسی عقاید دینی را منزلگاههایی در راه رسیدن به حق بداند، مؤمن است. البته این نحوهٔ نگرش علایم و آثاری هم در مقام عمل خواهد داشت.

○ ***به این ترتیب، آیا ایمان از جنس اعتقاد است؟***

● ایمان رویکردی وجودی (existential) و انفسی (subjective) به اعتقادات دینی است. رویکرد دگماتیک، نقطه مقابل رویکرد ایمانی است.

○ ***آیا این رویکرد وجودی فقط ناظر به اعتقادات دینی است؟ یعنی آیا لازم نیست فرد مؤمن نسبت به آداب دینی یا تجربه‌های دینی هم رویکرد وجودی خاصی داشته باشد؟***

● البته وقتی فرد مؤمن نسبت به گزاره‌های دینی رویکرد خاصی پیدا کرد، در مقام عمل نیز الزاماتی خواهد داشت. مثالی از ایمان غیردینی می‌زنم تا مرادم روشنتر شود. این گزاره را در نظر بگیرید که همه چیز در عالم طبیعت دست به دست هم داده‌اند تا من به اهداف و مقاصدم برسم. این یک گزاره متافیزیکی است چون قابل ابطال یا تأیید تجربی نیست. حال این گزاره را در نظر بگیرید که همه چیز در عالم طبیعت دست به دست هم داده‌اند، برای اینکه مانع رسیدن من به اهدافم شوند. این هم گزاره‌ای متافیزیکی است. اعتقاد به هر کدام از این گزاره‌ها در عمل من آثاری خواهد داشت. وقتی به گزاره اول معتقد باشم، سخت‌ترین شدائد و مصیبتها را تحمل خواهم کرد، چراکه بالمآل این شدائد را به سود خود می‌دانم. از طرف دیگر، اگر به گزارهٔ دوم معتقد باشم، حتی هنگامی که بهترین پیشامدها برایم رخ می‌دهد باز می‌گویم دیر یا زود در نتیجهٔ این پیشامد گرفتاری‌ای برای من پیش خواهد آمد. این دو نوع طرز تلقی است که آثار خود را در رفتار کاملاً نشان می‌دهد.

مثال دیگری می‌زنم. من تا وقتی معتقدم که شما حاذق‌ترین پزشک این شهر هستید، اگر شبی فرزندم بیمار شد، او را به مطب شما می‌آورم. اما اگر گفتم شما حاذق‌ترین پزشک این شهر هستید و بعد بیمارم را نزد پزشک دیگری بردم، در آن صورت معلوم می‌شود که راست نمی‌گفتم. به همین ترتیب، اعتقاد و ایمان دینی هم در مقام عمل آثار و لوازمی دارد. تلقی شخص معتقد از این آثار و لوازم عملی، ثابت است چراکه تلقی او از اعتقاد هم ثابت است. اما در مورد شخص مؤمن، آثار و لوازم عملی همپای تحول عقیده، متحول می‌شوند. به هر حال، ایمان دینی حتماً در مقام عمل خود را نشان می‌دهد. اگر در عمل خود را نشان ندهد، به گفته بعضی روان‌شناسان دین، «طوطی‌وار تکرار کردن گزاره‌های دینی» است. البته در اینجا با استفاده از مثال قبلی، باید بیفزایم که ممکن است من شما را حاذق‌ترین پزشک بدانم اما بیمارم را نزد شما نیاورم، به این دلیل که راه مطب شما آن قدر دور است که تا به آنجا برسم، چه بسا فرزندم بمیرد. در این حالت اگر فرزندم را پیش شما نیاورم، به ایمانم مبنی بر اینکه شما حاذق‌ترین پزشک شهر هستید، لطمه‌ای نمی‌خورد. این را از این جهت عرض می‌کنم که نباید انتظار داشت تأثیر اعتقاد یا ایمان دینی قابل تعیین باشد. مهم این است که تأثیر داشته باشد. اما چه بسا این تأثیر با دخالت علل و عوامل دیگر جرح و تعدیل شود و نتیجهٔ عمل را تغییر دهد.

○ ***یعنی ممکن است مجموعه‌ای از باورهای دینی، در زمانها، فرهنگها و مکانهای مختلف، لوازم عملی مختلفی داشته باشند؟***

● بله، اما آنچه مهم است تأثیر گذاشتن باورها در عمل و رفتار فرد است. اعتقاد و ایمان از این جهت مانند یکدیگرند.

○ ***در اینجا منظور شما از عمل دینی همان مناسک و آداب دینی است یا رفتارهای دینی؟***

● رفتارهای دینی دو گونه‌اند: رفتار دینی اخلاقی (moral) و رفتار دینی مناسکی یا شعائری (ritual). فرق عمل اخلاقی و عمل شعائری را در جای دیگری گفته‌ام. اعمال دینی شعائری - مناسکی دو خاصیت دارند: اول اینکه همه سمبلیک هستند (بر خلاف رفتار اخلاقی که اصلاً سمبلیک نیست)، دوم اینکه مقدمه‌ای هستند برای ذی‌المقدمه‌ای دیگر (اما رفتار اخلاقی ممکن است مقدمه‌ای برای رفتار دیگری باشد، و ممکن است نباشد). مثلاً در دین ما نماز، روزه و حج اعمالی شعائری - مناسکی هستند. اما راست گفتن یا عدالت ورزیدن اعمال دینی اخلاقی‌اند. وقتی قرآن می‌فرماید: **و لایجرمنکم شنئان قوم علی ألاّ تعدلوا اعدلوا** (مائده، ۸)، (مبادا دشمنی یک قوم شما را به بی‌عدالتی بکشاند، عدالت بورزید)، رفتاری اخلاقی را توصیه می‌کند.

○ ***ذی‌المقدمهٔ رفتارهای مناسکی چیست؟***

● در این خصوص بسته به اینکه شما گوهر دین را چه بدانید، دیدگاههای متفاوتی وجود دارد. بنده از آنجا که گوهر دین را نوعی اخلاق عرفانی می‌دانم، اعتقادم بر این است که ذی‌المقدمه رفتارهای مناسکی این است که فرد واجد حالات و ملکات اخلاقی شود. مثلاً در مورد نماز: **ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر** (عنکبوت، ۴۵). یا درباره روزه: **یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون**.(بقره، ۱۸۳) در باب حج: **لن ینال الله لحومها و لا دماؤها و لکن یناله التقوی منکم**.(حج، ۳۷)

○ ***نظر شما دربارهٔ رابطه ایمان و تجربه دینی چیست؟***

● به نظر من تجربه دینی آمدنی است، به همین دلیل نمی‌توان گفت امری است که می‌توانیم آن را استحصال کنیم. به عبارت دیگر، تجربه دینی برای ما غایت قصوی است، اما تجربه دینی صرفاً به اعمال ما بستگی ندارد. یعنی چنین نیست که هر کسی مقدمات الف و ب و ج را بدرستی طی کند، بالضروره صاحب تجربه دینی می‌شود. برای آنکه شخص تجربه دینی را از سر بگذراند، باید خصوصیات روان‌شناختی خاصی داشته باشد. این خصوصیات در بعضی تیپ‌های روانی هست اما در بعضی تیپها وجود ندارد. بعضی تیپ‌های روانی حتی اگر تمام عمر به نُرّ قانون شرع عمل کنند، باز هم تجربه دینی پیدا نمی‌کنند. بالعکس بعضی تیپ‌های روانی بدون عمل کردن دقیق به احکام دینی، صاحب تجربه دینی می‌شوند. سعی و تلاش شخص حداکثر می‌تواند شرط لازم حصول تجربه دینی باشد، نه شرط کافی آن. به این ترتیب ما ایمان می‌آوریم، به مقتضای ایمان عمل می‌کنیم و به مقتضای عمل واجد یک سلسله حالات روحی می‌شویم که من آن را به حالات اخلاقی تعبیر می‌کنم. این حالات روحی ممکن است به تجربه دینی منجر شود، ممکن است منجر نشود.لذا تجربه دینی را نمی‌توان گوهر دین، برای همه متدینان، دانست.

○ ***بر اساس بیان شما ایمان یک رویکرد وجودی خاص به گزاره‌های دینی است که در رفتار و سلوک فرد دیندار تأثیر می‌گذارد. و تجربه دینی نه شرط لازم مؤمن بودن است، نه شرط کافی آن. و اساساً تجربه دینی در تعریف ما از ایمان دینی دخالتی ندارد.***

● نه، اصلاً.

○ ***دربارهٔ تأثیر ایمان بر عمل توضیح دادید، سؤال این است که آیا عمل هم بر ایمان تأثیر می‌گذارد؟***

● بله، چهار مرتبه برای ایمان وجود دارد که هر کدام از این چهارمرتبه یک نوع عمل را اقتضا می‌کنند و خود این عمل به نوبه خود در اینکه شما به مدارج بالاتر ایمان راه ببرید مؤثر است. یعنی نوعی تأثیر و تأثر دو سویه میان ایمان و عمل وجود دارد. مرتبه اول ایمان متناظر با یک عمل خاص است. آن عمل مقدمه‌ای برای رسیدن به مرتبه دوم ایمان می‌شود. مرتبه دوم ایمان مستلزم عمل دیگری است، که آن نوع عمل ما را به مرتبه سوم می‌رساند و...

○ ***تعریفی که از ایمان بیان کردید، به چه نحو حاصل شده است؟ یعنی آیا در ابتدا سوژه‌هایی به عنوان مؤمن انتخاب شده‌اند و بعد خصلتهای آنها مورد بررسی قرار گرفته یا اینکه این تعریف پیشینی است؟***

● سؤال خوبی است. همین جناب راکیچ می‌گوید وقتی ما در نظامهای دینی و نظامهای غیردینی (مثل نظامهای سیاسی یا فکری یا هنری و ادبی) دقت می‌کنیم می‌بینیم کسانی که درون این نظامها قرار دارند، دو دسته‌اند. بعضی به افکار خودشان چسبیده‌اند، زیرا معتقدند این افکار حقند. اما بعضی می‌گویند این افکار منزلگاهی است که ما فعلاً در آن بسر می‌بریم. ممکن است فردا این منزلگاه را ترک کنیم، ممکن هم هست تا ده سال دیگر در این منزلگاه بمانیم. ما هیچ چیز نمی‌دانیم جز اینکه در منزلگاه هستیم. راکیچ می‌گوید عرفای ادیان و مذاهب بیشتر از سنخ دوم هستند، اما الهی‌دانان بیشتر در سنخ اول قرار دارند. به این ترتیب، اول واقعیتی مشاهده شده، سپس به صورت آرمانی و مثالی درآمده است. البته به دلیل همین آرمانی شدن ممکن است هیچ انسانی به‌طور کامل در این طبقه یا آن طبقه نگنجد. مثلاً ممکن است هر انسان دگماتیکی در جایی غیردگماتیک عمل کند، یا به عکس یک شخص غیر دگماتیک در جایی دگماتیک عمل کند. اما اساساً می‌شود گفت آدمها به این دو دسته قابل تقسیمند.

○ ***همان‌طور که مستحضرید عقلانیت مدرن، شکاک و نقاد است. از نظر جنابعالی ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک (doubt) و نقد (critique) دارد؟ شک و شک ورزیدن چه رابطه‌ای با شکاکیت (skepticism) و نسبیت‌گرایی (relativism) دارد؟***

● البته شک با شکاکیت فرق می‌کند. شک امری است که دارای آیند و روند فراوان است. یعنی ممکن است شک در فاصله چند دقیقه بر من عارض شود، و چند دقیقه بعد هم زایل شود. اما در شکاکیت معمولاً نوعی دیرپایی وجود دارد و به همین دلیل به کسی که یکبار در مسأله‌ای شک می‌کند، شکاک گفته نمی‌شود. به کسی شکاک گفته می‌شود که شک در او ملکه شده باشد. یعنی حالت شک در او نوعی قرار و ماندگاری پیدا کرده باشد.

اما از حیث معرفتی شکاکیت یک رویکرد معرفت‌شناختی است؛ رویکردی که قائل است به اینکه حصول معرفت برای بشر ممکن نیست، یا اگر حصول معرفت برای بشر ممکن باشد، امکان انتقال معرفت به دیگری وجود ندارد. اگر کسی به یکی از این دو قائل باشد، شکاک است. در واقع شکاکیت به حوزهٔ معرفت‌شناسی مربوط است. و از این حیث می‌توان شکاکان معرفت‌شناختی را به سه دسته تقسیم کرد: شکاکان مزاجی، شکاکان استدلالی و شکاکان استفهامی.

شکاک مزاجی کسی است که اعتقاد دارد انسانهای غیرشکاک، ساده لوح و زودباورند. این نوع شکاکیت نادر است.

شکاکیت نوع دوم، شکاکیت استدلالی است. در این نوع شکاکیت با استدلال نشان می‌دهند که امکان حصول معرفت برای بشر وجود ندارد. استدلالهایی که این شکاکان مطرح می‌کنند متعدد است و لااقل دوازده نوع از این استدلالها در معرفت‌شناسی محل بحث است.

شکاکیت نوع سوم، شکاکیت استفهامی است. شکاک استفهامی می‌پرسد شما که شکاک نیستی، به چه معتقدی؟ شما می‌گویید من معتقدم که مثلاً «الف، ب است». می‌پرسد به چه دلیل؟ می‌گویید به این دلیل که «الف، ج است» و «ج، ب است»، پس «الف، ب است». می‌گوید بله، اگر از شما قبول کنم که «الف، ج است» و قبول کنم که «ج، ب است»، البته نتیجه این می‌شود که «الف، ب است»، اما به چه دلیل می‌گویید «الف، ج است»؟ شما می‌گویید به این دلیل که «الف، د است» و «د، ج است»، پس «الف، ج است». می‌گوید بله. اما دلیل «الف، د است» چیست؟... و آن قدر این سیر استفهام را ادامه می‌دهد تا به جایی برسید که نتوانید گزاره مورد اعتقادتان را از دو گزاره دیگر استنتاج کنید. آنگاه شکاک استفهامی می‌گوید پس این گزاره شما بلادلیل است. وقتی این گزاره بلادلیل شد، گزاره‌ای که با استفاده از این مقدمه، نتیجه گرفته بودید، بلادلیل می‌شود و این‌بار سیری که به عقب رفته بود به جلو حرکت می‌کند. و آن‌قدر جلو می‌آید که می‌بینیم همان «الف ب است» بلا دلیل می‌شود.



نکاتی که گفتیم درباره شکاکیت بود. اما شک یک امر عارضی است. ممکن است من شک کنم، اما شکاک نباشم. یعنی حصول علم و معرفت را برای بشر ممکن بدانم و با این حال، شک کنم. شک در دو حالت رخ می‌دهد: اول، هنگامی که عقیده من با عقیده معارضی (متضاد یا متناقض) مواجه شود، ممکن است در عقیده‌ام شک کنم. دوم، هنگامی که واقعیتی در تقابل با عقیده من قرار بگیرد و نوعی مثال نقض (counter example) برای آن محسوب شود، آنگاه نیز ممکن است در عقیده‌ام شک کنم. شک در اعتقادات دینی نیز امری ممکن است. به نظر می‌رسد در هفت مورد در اعتقادات دینی شک پدید می‌آید.

یک مورد شک در اعتقادات دینی، هنگامی پدید می‌آید که انسان پیشامد تلخ و ناگواری را در زندگی تجربه کند که این اتفاق ناگوار به‌نحو مستقیم یا غیرمستقیم یکی از اعتقادات دینی را محل چون و چرا قرار دهد. آنگاه شخص نسبت به آن اعتقاد دینی شک پیدا می‌کند.

اجازه دهید مثالی از زلزله معروف لیسبون خدمتتان عرض کنم. لابد می‌دانید زلزله لیسبون زلزله مهیبی بود و دستمایه خیلی از کتابها شد، ازجمله کتاب *ابله (Candid)* **ولتر**. ولتر در این کتاب می‌گوید من تعجب می‌کنم از کسانی که زلزله لیسبون را دیده‌اند و هنوز به وجود خدا اعتقاد دارند.

مردی از زلزله‌دیدگان لیسبون نقل می‌کند که پنج فرزندم در ویرانی زلزله مرده بودند، همسرم با تنی زخمی و پاره‌پاره در گوشه‌ای افتاده بود و کسی هم نبود که به او رسیدگی کند؛ جنازهٔ بچه‌ها هم هرکدام گوشه‌ای افتاده بود؛ در این وضعیت من زمین را می‌کندم تا بچه‌ها را دفن کنم و همسرم گریه می‌کرد و التماس می‌کرد که بچه‌ها را دفن نکن می‌خواهم آنها را ببینم؛ می‌گفتم نمی‌توانم دفنشان نکنم، هوا گرم است و جسدشان فاسد می‌شود.

شما این منظره را درنظر بگیرید، انسانی که چنین فاجعه‌ای را تجربه کرده، کاملاً در معرض شک در خیرخواهی خداست. البته نمی‌گوییم از این واقعه منطقاً می‌توان نتیجه گرفت که خدا خیرخواه نیست. گذر از آن واقعه به این اعتقاد، گذر منطقی نیست، گذر روانشناختی است. در اینجا شخص در معرض شک قرار می‌گیرد: آیا خدا واقعاً خیرخواه است؟ آیا خدا واقعاً عادل است؟

مورد دوم شک در اعتقادات دینی، هنگامی است که شخص با دیدگاههایی مواجه می‌شود که منشأ دین را یک امر فیزیولوژیک و بدنی یا یک امر پسیکولوژیک و روانی می‌دانند. حتی بعضی گفته‌اند غده‌ای در بدن وجود دارد که وقتی میزان ترشح این غده از حدی بگذرد، آدمی برای مؤمن و متدین شدن آمادگی پیدا می‌کند. نظریه **فروید** از این نوع نظریات است. شخص هنگامی که با این نظریات آشنا می‌شود، چه آنها را بپذیرد و چه نپذیرد، ممکن است در اعتقادات دینی‌اش شک کند. اصولاً انسان نسبت به فریب‌خوردگی بسیار حساس است و از اینکه مثلاً بازیچه و ملعبه یکی از غده‌های بدنش باشد، بسیار رنج می‌برد. به همین دلیل وقتی دیدگاههایی در باب منشأ فیزیولوژیک، پیسکولوژیک و حتی گاهی سوسیولوژیک دین، به گوش شخص متدین می‌خورد، ممکن است لحظاتی شک کند.

مورد سوم، رفتار غیرانسانی و علی‌الخصوص ریا و نفاقی است که شخص از متدینان و مدعیان دین می‌بیند. خیلی کسان بوده‌اند که در شرح حالشان گفته‌اند اولین رخنه‌هایی که در ایمان ما شد، هنگامی بود که یک آدم متدین و مدعی دین را دیدیم که ظاهر و باطنش خیلی فرق می‌کرد. در منبر و محراب چیزی می‌گفتند اما در خلوت کار دیگری می‌کردند. البته این امر فقط شک پدید می‌آورد. اما ممکن است این شک بعدها نتایج دیگری به بار آورد.

مورد چهارم، وضعیت کسانی است که به دلیل حب ذات و جلب نفع و دفع ضرر به دین رو کرده‌اند. اگرنیازی که این افراد به خاطر آن به دین رو کرده‌اند، برآورده نشود، یا اگر ببینند دین کارکردی راکه اینان انتظار داشتند، ندارد، باز ممکن است نسبت به معتقدات دینی دستخوش شک شوند.

مورد پنجم، این است که وقتی انسان تطور عقاید دینی در طول تاریخ را می‌بیند، معروض شک واقع می‌شود. اگر من بدانم عقیده‌ای که امروز نوعی بدعت محسوب می‌شود، روزی جزء ضروریات دین بوده؛ اگر بدانم اینکه چه چیزی ارتدکسی است و



چه چیزی هترودکسی، چه قدر در طول تاریخ دین فرق کرده، آنگاه ممکن است آرام آرام شک کنم. اتفاقاً کسی که اهل بررسی تاریخی باشد، می‌بیند که چه قدر ارتدکسی‌ها به هترودکسی‌ها تبدیل شده و برعکس هترودکسی‌ها به ارتدکسی‌ها تبدیل شده‌اند.

مورد دیگر وقتی است که شخص بفهمد گزاره‌های دینی قابل اثبات عقلانی نیستند. در این صورت ممکن است شخص دستخوش شک شود.

مورد آخر، تعارض داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانی است. هرگاه دین چیزی القا کرد که یافته‌های انسانی با آن سر سازگاری نداشتند، ممکن است شخص دستخوش شک شود.

بنابراین کاملاً ممکن است که یک متدین دستخوش شک شود. حال شاید بپرسید آیا وقتی متدین دستخوش شک شد، باز هم می‌توان او را متدین دانست، یا نه؟ به‌نظر من می‌توان او را متدین دانست. زیرا اولاً شک امری اختیاری نیست که نهی دینی به آن تعلق بگیرد. نهی وقتی می‌تواند به چیزی تعلق بگیرد که با یک امر اختیاری سروکار داشته باشیم. اما وقتی آیند و روند چیزی اصلاً در اختیار ما نیست آن امر نمی‌تواند متعلق نهی قرار بگیرد. البته یک چیز می‌تواند متعلق نهی قرار بگیرد و آن شک‌ورزی است. شک‌ورزیدن غیر از شک کردن است. شک‌ورزیدن یعنی اینکه شخص عالماً و عامداً کاری کند که شک بتدریج در او راسختر و پابرجاتر شود. اگر شک ورزیدن به این معنا باشد ممکن است کسانی آن را امری اختیاری بدانند. و البته اگر چنین باشد، ممکن است نهی به آن تعلق بگیرد. دلیل دوم بر اینکه شخص شاک می‌تواند متدین باشد، این است که گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی هستند که ـ لااقل به گمان بسیاری (از جمله به گمان بنده) ـ قابل اثبات عقلانی نیستند. اگر عقیده‌ای قابل اثبات عقلانی نبود، کاملاً محتمل است که انسان در لحظاتی نسبت به آن شک کند. من نسبت به ۴=۲+۲ شک پیدا نمی‌کنم، چون قابل اثبات است. به این ترتیب به نظر می‌رسد دینداری با شک کاملاً قابل جمع است.

اما در مورد نقد و نقادی که در سؤال آمده بود، به نظر من مؤمن از آن رو که مؤمن است، کاملاً می‌تواند پذیرای نقد باشد. نقد ممکن است در سه مقام مطرح شود. اول، اینکه آیا منبع و مرجعی که برای من آتوریته دارد، به حق واجد آتوریته شده یا به ناحق؟ در طول تاریخ بسیاری کسان از ما خواسته‌اند که آنها را اسوه و مقتدای خودمان بگیریم، اما ما از میان آنها انتخاب کرده‌ایم. من یکی را انتخاب کرده‌ام، شما یکی را و شخص سوم دیگری را. حال سؤال این است که آیا مرجعی که برای من آتوریته پیدا کرده است، واقعاً چنین استحقاقی داشته است، یا نه. ممکن است این مطلب محل نقد قرار بگیرد و من باید نسبت به پذیرش این نقد آمادگی داشته باشم.

مورد دومی که به‌نظر من کاملاً جا دارد که پذیرای نقد باشیم، این است که آیا تفسیری که از سخنان این آتوریته شده، تفسیری مطابق با مراد اوست یا نه؟ مثلاً در مورد اسلام این مطلب می‌تواند مورد بحث قرار بگیرد که اسلام دو چقدر به اسلام یک نزدیک و چقدر از آن دور است. اسلام دو یعنی مجموعهٔ شرحها و تفسیرها و قرائتهایی که از اسلام یک، یعنی متون مقدس دین اسلام، عرضه شده است. حتی مسیحیتِ دو را هم نسبت به مسیحیتِ یک می‌توان مورد سؤال و نقد قرار داد. ممکن است گفته شود اسلام دو فلان‌کس با اسلام یک بیشتر سازگار است، اما اسلام دو بهمان‌کس با اسلام یک سازگاری کمتری دارد.

سومین مقام نقد هنگامی است که ببینیم میان آنچه تعبداً به آن قائل هستیم و آنچه استدلالاً به آن رسیده‌ایم، ناسازگاری وجود دارد. اینجا نیز باب این نقد گشوده است که حق را باید به این داد یا به آن، یا راه سومی هم وجود دارد.

○ ***شما سیالیت را رکن مقوم ایمان دانستید. به‌نظر می‌رسد این سیالیت به شک و شک ورزیدن بسیار نزدیک است. یعنی با شک ورزیدن است که ما به سیالیت و عدم جمود دست می‌یابیم. به این ترتیب آیا شک و شک ورزیدن در دل ایمان ورزیدن قرار نمی‌گیرد و شاک بودن ارتباط وثیقی با مؤمن بودن پیدا نمی‌کند؟***

● بله، به نظر می‌رسد سیالیتی که در مفهوم ایمان گنجاندیم ایمان را به چهارچیز نزدیک می‌کند: عدم دگماتیسم؛ عدم پیشداوری؛ استدلال (من نقد را ذیل استدلال می‌گنجانم) و شک. به نظر من ایمان کاملاً با شک هم‌عنان است. بنده در این بحث تنها ازدید فلسفه دین و روان‌شناسی دین سخن گفته‌ام و نخواسته‌ام از منظر الهیات اسلامی یا حتی الهیات بالمعنی‌الاعم بحث کنم، اما به نظر می‌رسد حتی اگر به قرآن رجوع کنیم، آنجا نیز این حالت عدم ایقان مطلق را در ایمان می‌بینیم. فی‌المثل در قرآن تعبیر «ظن» فراوان آمده است: **الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم** (بقره، ۴۶). البته کسانی خواسته‌اند ایمان را مساوی یقین بگیرند و گفته‌اند ظن به معنای علم است، در حالی که زبان عربی این مطلب را تأیید نمی‌کند. یا در جای دیگری داریم: **فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا** (کهف، ۱۱۰) که باز از تعبیر «رجاء» استفاده شده است. تعابیر «عسی»، «لعل» که در قرآن به کار رفته، همه از متعلقات همین مفهوم است. به این ترتیب ایمان به معنایی که عرض کردم کاملاً با شک دست در آغوش است و ارزش مؤمن به این است که به رغم شک، از مقتضیات ایمانی‌اش دست برندارد، مگر اینکه امر اقوایی به میان بیاید که آن را بعداً عرض می‌کنم.

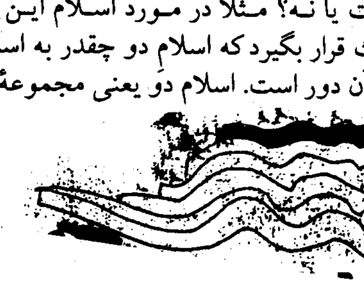
○ ***به نظر می‌رسد در توضیحات قبلی‌تان بیش از این آمده بود، یعنی نه فقط مؤمن کسی است که در حالت شک هم ایمان بورزد، بلکه اساساً مؤمن کسی است که شک بورزد.***

● درست است، اگر بیان اخیرم این نکته را نمی‌رساند، آن را، به توضیحی که شما گفتید، اصلاح می‌کنم.

○ ***یعنی اگر همان‌طور که شما فرمودید، مؤمن را بت‌شکن بدانیم، باید توجه کنیم که موتور بت‌شکنی شک است. یعنی مؤمن نه تنها باید، به تعبیری که شما فرمودید، پذیرا (receptive) باشد بلکه باید موتور نقد و شک را خودش روشن کند و منتظر نقادی دیگران نماند.***

● درست است. یعنی ما باید ابتکار عمل (initiation) را هم به دست بگیریم. نه اینکه منفعل بنشینیم تا دیگران نکته‌ای و نقدی مطرح کنند. با این وصف شک کاملاً با ایمان دینی سازگاری دارد و نه فقط سازگاری دارد، بلکه مؤلفه ایمان دینی است.

فروید در کتاب ***آینده یک پندار*** می‌گوید معمولاً وقتی کسی



می‌خواهد در معتقدات دینی چون و چراکند، به یکی از این سه طریق او را از اظهار شک بازمی‌دارند: یکی اینکه می‌گویند شک توهین‌آمیز است. به‌دلیل اینکه وقتی شخص با این عقل خُرد و با این درک و دریافت اندک خود به آنچه همهٔ آبا و اجداد و نیاکان و بزرگان معتقد بوده‌اند، شک می‌کند، درواقع به آنها توهین می‌کند و می‌خواهد بگوید آنها عقل درست و حسابی نداشته‌اند و درک و فهمشان کمتر از من بوده است.

راه دیگر این است که می‌گویند تمام این معتقدات دینی را عالمان دینی و روحانیان اثبات کرده‌اند. بنابراین وقتی کسی شک می‌کند، در امری شک می‌کند که مطابقت آن با واقع و درستی‌اش اثبات شده است. بنابراین شک توهین‌آمیز نیست اما خطاآمیز است. درواقع اولی علیه شک یک محمل اخلاقی درست می‌کند و دومی یک محمل معرفت‌شناختی.

اما سومین تدبیر بازدارنده، الهیاتی است و آن اینکه می‌گویند شک نزد خداوند مذموم است و اگر شک کرده‌ای، مرتکب گناه شده‌ای. بنابراین شک یا توهین‌آمیز است، یا خطاآمیز است و یا گناه‌آمیز. و البته فروید با استدلال مفصل و قوی‌ای که در *آینده یک پندار* می‌آورد نشان می‌دهد که هیچ یک از اینها قابل دفاع نیست. اتفاقاً در قرآن هم بعضی از این تعابیر را داریم نظیر این آیه: **انا وجدنا آباءنا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون** (زخرف، ۲۳) درجای دیگر می‌فرماید جهنمیان هم وقتی وارد جهنم می‌شوند، می‌گویند این اکابر ما بودند که ما را به این ورطه کشاندند. (**ربّنا إنّا اطعنا سادتنا و کبرائنا**: احزاب، ۶۷)

○ ***فرمودید ایمان یک رویکرد وجودی خاص به اعتقادات دینی است. از طرفی اعتقادات دینی قابل اثبات عقلانی نیستند. حال سؤال این است که آن رویکرد وجودی به اعتقادات دینی چه مبنا و متکایی دارد؟***

● یعنی می‌فرمایید اگر واقعاً هیچ‌گونه دلیلی نداریم که به طور قاطع ایمان را تأیید کند پس ایمان چه متکایی دارد. به نظر من متکای ایمان این است که واقعیتها همیشه نوعی خلل و فرج دارند که امکان ایمان را برای ما فراهم می‌آورد. به این معنا که اگر واقعیت برای همه انسانها یک جور جلوه‌گر می‌شد، یا امکان داشت که درستی هر گزاره‌ای در باب واقعیت را عقلاً اثبات کنیم، همه به آن گزاره معتقد می‌شدند و اصلاً جایی برای ایمان باقی نمی‌ماند، همان طور که همه معتقدند ۵=۳+۲. از آن سو اگر نادرستی گزاره‌ای را می‌توانستیم عقلاً اثبات کنیم، در این صورت هیچ‌کس به آن اعتقاد پیدا نمی‌کرد. اینکه می‌بینید ما اکنون در وضعی هستیم که می‌توانیم به گزاره‌هایی ایمان بیاوریم یا ایمان نیاوریم، به سبب این است که این گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که نه اثباتشان عقلاً امکان‌پذیر است نه ابطالشان. به عبارت دیگر وقتی در دین گفته می‌شود یا **ایها الذین آمَنوا آمِنوا**، یعنی امر می‌شود به اینکه ایمان بیاوریم، معلوم می‌شود که ایمان امری اختیاری است وگرنه متعلق امر قرار نمی‌گرفت. درکتاب مقدس هم می‌توانید این نکته را ببینید. **پولس قدیس** در ***نامه به عبرانیان*** می‌گوید هر که به خدا تقرب جوید، بر او واجب (لازم) است ایمان بیاورد. اگر قرار باشد ایمان واجب باشد، باید یک امر اختیاری باشد، حال من از شما می‌پرسم اگر با برهان دقیق ریاضی اثبات کردم که مجموعه زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ است، آیا شما می‌توانید به این مطلب معتقد نشوید؟

بنابراین اگر قرار است ایمان اختیاری باشد، باید به گزاره‌ای تعلق بگیرد که نه بر خود آن گزاره و نه بر نقیض آن، استدلال عقلانی خدشه‌ناپذیر اقامه نشده باشد و چون چنین برهانی اقامه نشده، پس به لحاظ معرفتی در حالت علی‌السویه هستیم. تنها در چنین حالتی است که می‌توان امر کرد که به این یا آن گزاره معتقد باشید.

می‌خواهم بگویم اگر قرار باشد ایمان را از فضایل دینی به حساب بیاوریم، باید امری اختیاری باشد و در این صورت باید به گزاره‌ای تعلق بگیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع اقامه نشده باشد و اتفاقاً در دین ما ایمان نوعی فضیلت است. حال به گفته کسانی مثل **توشیهیکو ایزوتسو** ایمان نه فقط فضیلت به حساب می‌آید، بلکه ام‌الفضایل است. در تلقی کسی مثل ایزوتسو ام‌الفضایل از دیدگاه دینی دو فضیلت است: ایمان و شکر. همان طور که ام‌الرذایل هم دوتاست: کفران و کفر. (یعنی نقیض ایمان و نقیض شکر). در مسیحیت هم اعتقاد بر این است که ام‌الفضایل سه تا هستند که به آنها می‌گویند فضایل الهیه (**theological virtues**): ایمان، امید و عشق. در یهودیت نیز ایمان از فضایل است. پس در همه ادیان ابراهیمی ایمان از فضایل است و اگر فضیلت باشد، باید اختیاری باشد و اگر اختیاری باشد، باید به گزاره‌ای تعلق بگیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع عقلی اقامه نشده باشد.

○ ***در واقع همان چیزی که شک آوردن را ممکن می‌کند، امکان ایمان آوردن را نیز فراهم می‌کند و بالعکس.***

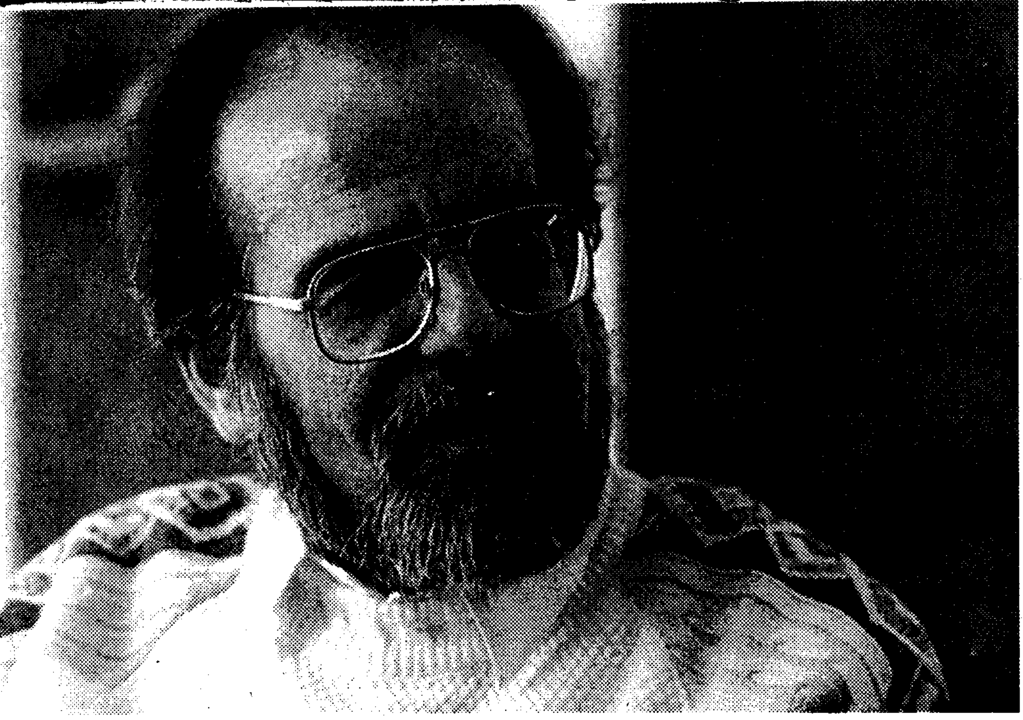
● بله، همین‌طور است. یعنی اگر نشود شک آورد، نمی‌شود ایمان آورد. در جایی که دلایل به سود مدعا آن قدر قاطع است که شما باید مدعا را قبول کنید، و نمی‌توانید شک کنید، ایمان هم نمی‌توانید بیاورید. به همین دلیل است که ما هیچ گاه نمی‌گوییم ایمان داریم که ۲+۲=۴ بلکه می‌گوییم می‌دانیم که ۲+۲=۴ یا می‌دانیم که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰درجه است. اما می‌گوییم ایمان داریم که زندگی پس از مرگ هست؛ ایمان داریم که خدایی وجود دارد.

○ ***جان هیک نیز می‌گوید حفره‌ای وجود دارد که با ایمان پر می‌شود.***

● بله. به تعبیر دیگر ایمان یک رویکرد وجودی است که فقط در خلأ معرفتی ممکن است. هر جا خلأ معرفتی وجود دارد، امکان ایمان آوردن و از آن سو امکان ایمان نیاوردن ـ هر دو ـ وجود دارد.

○ ***یعنی آن دره‌ای که مؤمنان ـ به تعبیر کرکگور ـ در آن می‌جهند، یک دره معرفتی است؟***

● بله. من در جای دیگر این را مفصلاً گفته‌ام که جهش ایمانی کرکگور جهش ایمانی در یک دره معرفتی است. وقتی خلأ معرفتی وجود دارد، شخص می‌تواند جهش کند. اما وقتی خلأ معرفتی وجود ندارد، جهش وجود ندارد. شخص منفعل است و از این نظر انسان نسبت به آنچه در ریاضیات و منطق می‌گذرد، انفعال محض دارد؛ یا منفعلانه قبول می‌کند، یا منفعلانه رد می‌کند، زیرا برهانِ قوی هیچ خلأ معرفتی باقی نمی‌گذارد.



ایمان کاملاً با شک هم‌عنان است.

ایمان دینی در آزمونهای انفسی موفق بوده، اما در آزمونهای آفاقی ناموفق بوده است.

○ ***فرق این جهش معرفتی با آرزواندیشی چیست؟ یعنی چه چیزی می‌تواند این وضعیت وجودی را از آرزو اندیشی متمایز کند؟***

● این مطلب در روان‌شناسی دین مورد بحث قرار می‌گیرد که ایمان با بعضی حالات نفسانی دیگر چه فرقی می‌کند. فی‌المثل ایمان چه فرقی با فوبیا (phobia) - یعنی با هراسهای مجهول‌المنشأ - دارد؟ یا اینکه ایمان با توهّم (illusion) چه تفاوتی دارد؟ یا ایمان با هذیان (delusion) چه تفاوتی دارد؟ یا ایمان با خیال‌زدگی (hallucination) چه فرقی دارد؟ یک بحث هم این است که ایمان با **wishful thinking** یعنی آرزواندیشی چه فرقی دارد؟ روان‌شناسان دین این موضوعات را مورد بحث قرار داده‌اند و گفته‌اند برای اینکه ایمان با این امور اشتباه نشود، باید نوعی آزمون برای ایمان وجود داشته باشد. به همین دلیل بحث آزمون ایمان در روان‌شناسی دین، بحثی جدی است.

اما درباره آرزواندیشی و تفاوت آن با ایمان گفته‌اند آرزواندیشی حالتی است که من می‌گویم یا معتقدم که «الف، ب است»، چون خوش دارم که الف ب باشد، یا چون آرزو دارم که الف، ب باشد. اما درباره ایمان، روان شناسان گفته‌اند ایمان یعنی من می‌گویم یا معتقدم که «الف، ب است»، چون امید داشته‌ام که «الف، ب است» و به مقتضای امیدم عمل کرده‌ام و یافته‌ام که کاملاً ممکن است که الف، ب باشد.

○ ***اگر قرار باشد ایمان در یک خلأ معرفتی رخ بدهد، رجحان ایمان بر عدم ایمان چیست؟***

● به تعبیر دقیقتر، رجحان ایمان به یک گزاره نسبت به ایمان به نقیض آن گزاره چیست. یعنی اگر «الف، ب است» گزاره‌ای است که به سود یا به زیان آن دلیل قاطع اقامه نشده، چرا من به «الف، ب است»، ایمان بیاورم نه به «الف ب نیست»؟ درست است، این دو گزاره از یک منزلت معرفتی برخوردارند. اما سلسله امور دیگری می‌تواند کفه را به سود این گزاره، یا به سود نقیض آن سنگین کند. خب این امور کدامند؟ یکی از آنها پاسخ دادن در مقام عمل است؛ یعنی برآوردن نیازهای وجودی آدمی. وقتی ایمان می‌آورید، سلسله گزاره‌هایی متعلق ایمان شما قرار می‌گیرند که ممکن است برای شما آرامش بیاورند یا نیاورند. ممکن است شادی بیاورند یا نیاورند. ممکن است رضایت باطن بیاورند یا نیاورند. ممکن است مناسبات اجتماعی شما را بهبود ببخشند و ممکن است مناسبات اجتماعی شما را بهبود نبخشند. و هر یک از اینها بسته به اینکه چه دیدی به دین دارید، می‌تواند مرجحی برای ایمان به این گزاره یا نقیض آن باشد.

○ ***پاره‌ای از متفکران و منتقدان از غیبت خداوند در جهان جدید سخن گفته‌اند. شاید بتوان به برخی از علل چنین وضعیتی اشاره کرد. از جمله اینکه در جهان جدید امکان ارائه یک تبیین مکانیکی و خودبسنده (یعنی فارغ از فرضیه خداوند) از جهان بیشتر فراهم شده است. دوم اینکه به‌نظر می‌رسد تجربه‌های عمیق دینی - مثلاً در سطح تجربه نبوی - نسبت به گذشته خیلی کمتر به‌وقوع می‌پیوندد. و سوم اینکه بعضی از ادله‌ای که علیه وجود خداوند اقامه می‌شده، اکنون بازسازی و قرائتها و روایتهای بسیار جدی از آن عرضه شده است. مانند مساله شر که هم روایت منطقی (logical) از آن داده شده، و هم روایت قرینه‌ای (evidential). سؤال این است که اگر غیبت خداوند را به این معنا درنظر بگیریم، آیا در جهان جدید ایمان آوردن دشوارتر نشده است و به این ترتیب آیا نمی‌توانیم از بحران ایمان در جهان جدید سخن بگوییم؟***

● به نظر من روی هم رفته نمی‌شود گفت که ایمان آوردن در جهان جدید دشوارتر شده، همان‌طور که نمی‌شود گفت ایمان آوردن آسانتر شده است. از طرفی سلسله علل و عواملی دست به دست یکدیگر داده‌اند و ایمان آوردن را دشوارتر کرده‌اند اما از طرف دیگر سلسله علل و عوامل دیگری دست به دست هم داده‌اند و ایمان آوردن را آسانتر کرده‌اند. حال اگر بپرسید جمع جبری عوامل تصعیب‌کننده و عوامل تسهیل‌کننده روی‌هم‌رفته ایمان را آسانتر کرده است یا دشوارتر؛ برای این سؤال پاسخی ندارم. اما اگر سائل اصرار کند، می‌توانم بگویم امروزه ایمان آوردن دشوارتر شده است.

یکی از علل و عواملی که ایمان آوردن را دشوارتر کرده، همین است که تبیین کاملاً مکانیکی و خودبسنده و فارغ از فرض وجود خدا امکان‌پذیر شده است. رو به کاستی نهادن وقوع تجارب دینی را نیز می‌پذیرم. ادله‌ای هم به زیان برخی گزاره‌های دینی اقامه شده است و اینها روی هم رفته کار را دشوارتر کرده است. بنده به عواملی که اشاره کردید عامل چهارمی را هم اضافه می‌کنم و آن رواج روحیه استدلال‌گرایی است که شاید نقش آن در امتناع ایمان از همه عواملی که گفته شد، بیشتر باشد. به‌نظر من روحیه تعبدگریزی در دنیای جدید در دو مقام خودش را به‌خوبی نشان می‌دهد: یکی ـ به تعبیر انگلیسی ـ در «free thinking» بودن انسان امروز. انسان امروز واقعاً آزاداندیش و تعبدگریز است، به این معنا که خوش ندارد بگوید «الف، ب است»، چون فلان کس گفته است. این نوعی روحیه استدلالی است که شخص خوش ندارد آتوریته در درج استدلال بیاید. نکته دیگر، که به نظر من روی دیگر همین سکه است، نوعی تساوی‌طلبی یا اگالیتاریانیسم در انسان امروز است. به این معنا که همه انسانها در اینکه ما رأیشان را قبول کنیم یا نه مساویند. ذومراتب بودن انسانها و اینکه میزان حرمتی (respect) که برای انسانها قائلیم متفاوت باشد، از بین رفته است. در واقع ما نوعی تساوی برای انسانها قائلیم، یعنی اگر سخنانشان دلیل داشته باشد می‌پذیریم و اگر نه، نمی‌پذیریم. این عوامل در مجموع ایمان آوردن را مشکلتر کرده است. در عین حال به نظرم سه عامل هم عرصه را برای ایمان بازتر کرده‌است.

اولین عامل، که به نظر من عامل مهمی است، این است که خود این عقلانیتی که این قدر به آن می‌بالیدیم، لااقل مدت یک قرن است که مورد شک و شبهه قرارگرفته و در اعتبارش چون و چرا صورت گرفته است. می‌گویم لااقل یک قرن زیرا اگر بخواهیم ریشه‌های این نوع بی‌مهری و سست‌باوری نسبت به عقل را در تاریخ اندیشه جست‌وجو کنیم، قدمت آن به چند قرن می‌رسد. این نقد عقل را ابتدا در **هیوم** می‌بینیم، سپس در **کانت**، پس از آن در **مارکس**، **نیچه**، **فروید** و این اواخر هم روایتی نیچه‌ای را در **فوکو** مشاهده می‌کنیم. این نقادی‌ها اعتبار و حیثیتی برای عقل باقی نگذاشتند و نشان دادند که به یک معنا همهٔ ایده‌های ما، ایدئولوژی است و اگر بخواهیم با آنها سختگیرانه مواجه شویم می‌بینیم که تماماً نامدلل هستند.

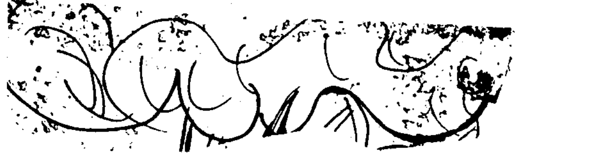
رخداد دومی که امروزه جا را برای ایمان باز کرده، پیشرفت هرمنوتیک است. مرادم از هرمنوتیک، هرمنوتیک متون دینی نیست بلکه هرمنوتیک فلسفی است به این معنا که قائل شویم جهان به صور مختلف قابل تفسیر است. جهان چنان نیست که هر کس چشمش را خوب باز کند، حقایق را ببیند. همچنین نمی‌توان گفت آنهایی که حقایق را نمی‌بینند، یا چشمانشان را خوب باز نکرده‌اند، یا چشمانشان اشکالی داشته است. حتی وقتی با چشمهای کاملاً سالم هم به این جهان نگاه کنیم، می‌توان تلقی‌های مختلفی از جهان داشت. به نظر من هرمنوتیک فلسفی به این معنا برای ایمان مجال فراخی فراهم می‌کند.

عامل سومی هم وجود دارد که به نظر من مهم است و مخصوصاً در میان اندیشمندان روزگار ما **هیوستن اسمیت** بیش از همه بر آن تأکید دارد و سخنانش در این مورد بسیار مدلل است. امروزه ما فهمیده‌ایم مسائلی هست که به هیچ ترتیبی نمی‌توانیم با مطالعه در عالم واقع در باب آن مسائل به نتیجه برسیم. این مسائل معناهای وجودی و نهایی امور، ارزشهای ذاتی و هنجاری، علل غایی، امور نامرئی و غیرمادی موجودات برتر از ما، کیفیتها و به‌طور کلی مسائلی هستند که نمی‌توانیم با رجوع به عالم برای آنها پاسخی بیابیم. با قبول این مطلب ممکن است کسی قائل باشد که دین آمده است تا ارزشهای ذاتی و هنجاری را برای ما بازگو کند. یعنی ارزشهایی که هنجاری هستند نه روشی؛ ذاتی هستند نه عرضی؛ ارزشهایی که مطلوب‌لذاته هستند نه مطلوب‌لغیره. ممکن است کسی بگوید دین برای بیان علل غایی آمده است؛ برای آنکه امور فوق ادراک عقل را بیان کند. مثلاً اریک فروم یکی از قائلان به این نظریه است. او علی‌رغم اینکه خودش گرایشهای دینی ندارد معتقد است دین آمده است که «چرا»ها را بگوید. «چگونه»ها را علم و عقل بشر می‌گوید. حال این سخن را کنار این سخن نیچه بگذارید که فقط وقتی «چرا»ها را بدانیم می‌توانیم زندگی کنیم. اگر «چرا»ها را بدانید با هر «چگونه»ای کنار می‌آیید. به این ترتیب به نظر می‌رسد در جهان جدید جا برای ایمان مقداری بازتر شده است. اما روی‌هم‌رفته اعتقاد من بر این است که تعبد گریزی چه در انسان مدرن و چه در انسان پست مدرن جا را برای ایمان تنگ کرده است.

○ ***جنابعالی فرمودید یکی از ویژگیهای انسان مدرن تعبدگریزی و دلیل‌طلبی است و این ویژگی ایمان آوردن را دشوار کرده است. به‌نظر شما آیا نمی‌توان از تعبد مدلل سخن گفت؟ به این معنا که مثلاً فردی که می‌خواهد موسیقی یاد بگیرد به یک استاد موسیقی مراجعه می‌کند و نسبت به آموزشهای آن استاد تقلید وتعبد اختیار می‌کند. به همین نحو، ممکن است کسانی به این «دلیل» که پیامبران را استادان و الگوهای دین‌ورزی می‌دانند، نسبت به آموزه‌های آنها «تعبد» بورزند.***

● در این مورد دو نکته وجود دارد: یک نکته مفهومی و یک نکتهٔ مصداقی. از حیث مفهومی تعبیر «تعبد مدلل» تعبیری پارادوکسیکال است. زیرا اگر تعبد مدلل شد، به سبب مدلل شدنش دیگر نمی‌توان به آن تعبد اطلاق کرد، یعنی اگر من اثبات کردم که هر چه آقای X بگوید، درست است یا هر چه آقای X بگوید به مصلحت است، از آن پس پذیرش من نسبت به سخنان آقای X دیگر تعبدی نیست، زیرا مدلل شده است. اما از حیث مصداقی، اینکه فرمودید تعبد مدلل (به تعبیر مسامحی) در عالم مصداق هم دارد، به‌نظر من این قیاس، به دو لحاظ قیاس مع‌الفارق است: اول اینکه وقتی من به یک معلم موسیقی تعبد می‌ورزم، تعبدم به تجربه‌های موفقی متکی است که این شخص قبلاً در آموزش موسیقی داشته است. و این تجربه موفق و سابقه درخشان ایشان تعبد را برای من تسهیل می‌کند. به تعبیر دیگر من نسبت به کسی تعبد می‌ورزم که می‌دانم نتیجه تعبد ورزیدن به او موفق بوده است. اما در عرصهٔ دینداری معمولاً موفق بودن شاگردان انبیا در آخرت معلوم می‌شود؛ آخرتی که ما فعلاً از آن خبر نداریم.

○ ***یعنی موفق بودن شاگردان انبیا علایم دنیوی قابل اعتماد ندارد؟***



● اگر این موفقیت را منحصر در موفقیتهای تاریخی سوبژکتیو بدانیم، در آن صورت حق با شماست. اگر علامت یک انسان سعادتمند این باشد که در همین دنیا آرامش، شادی و امید داشته باشد، در آن صورت آن قیاس مع‌الفارق نخواهد بود. اما ادیان ـ خصوصاً ادیان ابراهیمی ـ چیزی بیش از این می‌گویند. بنابر تعالیم ادیان، نتایج دینداری در آخرت مشخّص می‌شود.

○ ***اما تنها راه داوری دربارهٔ یک موسیقیدان این نیست که ببینیم در آموزش شاگردان زبده موفق بوده یا نه. اگر کسی خوب بنوازد نیز استادی او آشکار می‌شود. ظاهراً انسانها به همین نحو به پیامبران ایمان می‌آورند و تعبد می‌ورزند. به قول مولوی:***

در دل هر امتی از حق مزه‌ست
روی و آواز پیمبر معجزه‌ست

گویا وقتی پیامبری لب به سخن می‌گشاید، مخاطبان در می‌یابند که این صدا آسمانی و ملکوتی است و از جای دیگری می‌آید.

● باید دید که آواز خوب در بحث ما نحن فیه، یعنی در بحث پیامبری و دین و ایمان، چه معنایی دارد. پیامبران سلسله ادعاهایی مطرح کرده‌اند و خوبی آوازشان به این است که این ادعاها صادق باشد، اما ظاهراً صدق اکثر این ادعاها در این دنیا معلوم نمی‌شود. اکثر ادعاهای پیامبران ـ نه همه آنها ـ در یکی از این دو دسته قرار می‌گیرد: ادعاهایی که به عالم پس از مرگ مربوط می‌شوند و ادعاهایی که به عالم فوق طبیعت ناظرند (مثل وجود خدا، فرشتگان و...). هر دو دستهٔ این مدعیات از قلمرو تحقیق و آزمون ما بیرون است.

○ ***اما این فقط یکی از تئوری‌های مربوط به حقانیت ادیان است.***

● بله. مثلاً جان هیک به همین تئوری، یعنی تئوری تحقیق‌پذیری فرجام شناختی، معتقد است.

○ ***فرمودید مع‌الفارق بودن آن قیاس حیث دومی هم دارد.***

● بله، حیث دومی هم دارد. ممکن است کسی بگوید که من با کارنامهٔ موفق آن شخص کاری ندارم؛ من نیازی دارم. قدم اول را تعبداً بر می‌دارم، اگر بخشی از نیازم برآورده شد، آنگاه برای قدم دوم هم تعبد می‌ورزم و قدم دوم را برمی‌دارم. اگر بخش دیگری از نیازم برآورده شد، آنگاه قدم سوم را برمی‌دارم و قس علی‌هذا. یعنی نتیجهٔ تعبد ورزیدنم را قدم به قدم می‌بینم. به‌نظر من این



وضعیت هم در مورد ادیان و مذاهب صادق نیست. یعنی گویا پس از مرگ معلوم می‌شود که دین نیاز ما را برآورده کرده است یا نه.

○ ***همان‌طور که مستحضرید علم روان‌شناسی انسانها را در گروههای شخصیتی مختلف قرار می‌دهد. با توجه به این نکته، آیا مؤمن شدن و مؤمن ماندن محتاج زمینه‌های روانی ویژه و داشتن تیپ روانشناختی خاصی است یا خیر؟ به تعبیر دیگر آیا مؤمن بودن مستلزم استعداد روانی ویژه‌ای است؟ اگر پاسخ مثبت است آیا می‌توان کسی را که فاقد این استعداد روانی است به ایمان آوردن مکلف کرد؟ و آیا می‌توان این نکات را مقدمه‌ای قرار داد برای این استدلال که اساساً دینداری یک حق است نه یک تکلیف؟***

عموم روان‌شناسان اعتقاد دارند که استعداد ایمان آوردن در بعضی افراد کمتر است و در بعضی افراد بیشتر. بنابراین نمی‌توان از همهٔ انسانها به یک میزان انتظار داشت که ایمان بیاورند. این مطلب در امور دیگر هم صادق است. مثلاً کمک به فقرا یک ارزش اخلاقی ـ دینی است اما اگر من با بخل و خست جبلی به دنیا آمده باشم، ممکن است پس از مجاهدهٔ فراوان با نفس، پنجاه تومان به یک فقیر بدهم، اما شما که از یک پدر و مادر دست و دلباز و سخی و بذول متولد شده‌اید، ممکن است بی‌هیچ مجاهده با نفس یا عرق‌ریزان روحی به سادگی هزار تومان بدهید. به‌نظر می‌رسد ایمان آوردن نیز چنین است، یعنی استعداد افراد در ایمان آوردن متفاوت است.

مثلاً فروید معتقد بود انسانهایی که در آنها وابستگی روانی وجود دارد و حالت طفولیت استمرار پیدا کرده، استعداد ایمان آوردن بالایی دارند. زیرا ایمان آوردن نوعی آویزان شدن از چیزی است، به تعبیر انگلیسی نوعی **clinging** است. انسان وقتی ایمان می‌آورد، مثل این است که یک کشتی در یک دریای متلاطم لنگرگاهی پیدا می‌کند. به تعبیر فروید، ما در دوران کودکی نوعی آویختگی به پدرمان داریم، اما بعدها می‌بینیم که به پدرمان هم نمی‌توانیم اتکا کنیم، زیرا او هم در فراز و نشیبهای زندگی به بی‌عرضگی و بی‌کفایتی و بی‌لیاقتی خودمان است. حال اگر به لحاظ روانی در طفولیت مانده باشیم، دنبال پدری دیگر می‌گردیم و یک پدر جسیمتر و قاطعتر و خیرخواهتر می‌طلبیم. معنای این سخن آن است که انسانهایی که به‌لحاظ روانی طفولیت را پشت سرگذاشته‌اند، استعدادشان برای ایمان آوردن کمتر است. البته من دربارهٔ درستی یا نادرستی این نظریه قضاوت نمی‌کنم، اما در هر صورت این تفاوتها وجود دارد.

اریک اریکسون روانشناس امریکایی که دیدگاه نسبتاً الحادی دارد و آرائش تا حدی به نهضت دوم روان‌شناسی، یعنی نهضت رفتارگرایی نزدیک است کتابی با عنوان *Childhood and Society* (***طفولیت و جامعه***) دارد. او در آنجا می‌گوید انسانهایی که در آنها روحیه توکل ـ به معنای دقیق کلمه، یعنی افکندن بار خود بر دوش دیگری ـ قوی است، زود ایمان می‌آورند.

کسان دیگری مثل اریک فروم نیز بر گریز از آزادی تأکید می‌کنند و می‌گویند کسانی که تحمل آزادی ندارند، بیشتر به ایمان رو می‌آورند. تحمل آزادی بسیار سخت است. ممکن است انسان



از بعضی انواع سطحی و کم عمق آزادی خوشش بیاید، اما تحمل آزادی به معنای دقیق کلمه بسیار مشکل است. آزادی مطلق به معنای مسئولیت مطلق است. فروم می‌گوید گریز از آزادی خاصیتی است که در اکثر ما انسانهای متوسط وجود دارد و باعث می‌شود که به ایمان رو آوریم. از این حیث او منشأ دینهایی را که از آنها به دینهای اقتدارگرا تعبیر می‌کند، گریز از آزادی می‌داند.

کسان دیگری گفته‌اند انسانهایی که ساده باور و زود باورند، استعدادشان برای ایمان آوردن بیشتر است. البته من در مقام داوری دربارهٔ هیچ کدام از این نظریات نیستم، اما در این شکی ندارم که تیپ‌های شخصیتی‌ای وجود دارد که استعداد ایمان آوری در آنها کم است. این افراد اگر به اندازه یک اپسیلون ایمان داشتند، باید از آنها تشکر کرد و نباید گفت چرا بیشتر از یک اپسیلون ایمان ندارید. این افراد در چند دسته قرار می‌گیرند.

دستهٔ اول افرادی هستند که به این توصیه کانت عمل کرده‌اند که «خودت بیندیش»؛ افرادی که جبلتاً یا به دلیل تعلیم و تربیتشان خوداندیش هستند. کسانی که تقلید نمی‌کنند و اهل تعبد نیستند، کمتر استعداد ایمان آوردن دارند.

دستهٔ دوم کسانی هستند که می‌توانند خودشان را جای دیگران بگذارند؛ این افراد نیز استعداد ایمان‌آوری‌شان کم است. اگر من از پنجره آپارتمان خودم به تهران نگاه کنم، تهران را به صورت خاصی می‌بینم. حال اگر من تهران را از پشت پنجرهٔ هیچ آپارتمان دیگری ندیده‌باشم، می‌توانم به تصویری که از پنجرهٔ خودم می‌بینم ایمان یا اعتقاد بورزم. اما اگر گاهی هم از پنجره همسایه به بیرون نگاه کنم، آن وقت می‌بینم تهران را طور دیگری هم می‌توان دید. در این صورت، آیا می‌توانم به تصور اولیه خودم از تهران محکم بچسبم؟

○ ***شما در پاسخ به یکی از پرسشهای قبلی اشاره کردید که هرمنوتیک فلسفی مدرن جا را برای ایمان باز می‌کند. اما الان می‌فرمایید که وقوف به امکان ارائه تفسیرهای مختلف از جهان، که یک وقوف هرمنوتیکی است، ایمان آوردن را دشوارتر می‌کند.***

● نکته خوبی است. باید میان دو گونه ایمان آوردن تمایز نهاد: یکی ایمان به معنای عام و دیگری ایمان به معنای خاص. ایمان به معنای عام یعنی صرفِ ایمان آوردن؛ اما ایمان به معنای خاص، یعنی ایمان آوردن به یک نظام دینی یا فکری خاصّ. هرمنوتیک فلسفی ایمان به معنای عام را تسهیل می‌کند، اما خود را جای دیگری گذاشتن ایمان به معنای خاص را تصعیب و دشوار می‌کند.

در چنین حالتی مؤمن ماندن به مذهبی خاص، دشوار می‌شود. برای بازی کردن کافی است که شما پای سالم یا بدن سالم داشته باشید، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که هر کسی پای سالم داشت، حتماً بسکتبال بازی می‌کند؛ ممکن است فوتبال بازی کند. اینکه شخص فوتبال بازی کند یا بسکتبال به عوامل دیگری بستگی دارد.

به سؤال قبل بازمی‌گردم. درباره کسانی سخن می‌گفتم که استعداد کمتری برای ایمان آوردن دارند. دستهٔ سوم این قبیل افراد کسانی هستند که نسبت به درد و رنج انسانها خیلی حساسند. دین عموماً یک دیدگاه خوشبینانه به جهان دارد. بیشتر آموزه‌های دینی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم دیدگاهی خوشبینانه به جهان را القا می‌کنند. اگر من به‌لحاظ عاطفی کند عاطفه باشم (همان‌طور که بعضی افراد کندذهن هستند) و درد و رنج دیگران را احساس نکنم، می‌توانم دیدگاه خوشبینانه‌ای را که ادیان القا می‌کنند، حفظ کنم. اما کسانی که نسبت به درد و رنج انسانها بسیار حساسند، حفظ اعتقادات دینی برایشان کمابیش مشکل است.

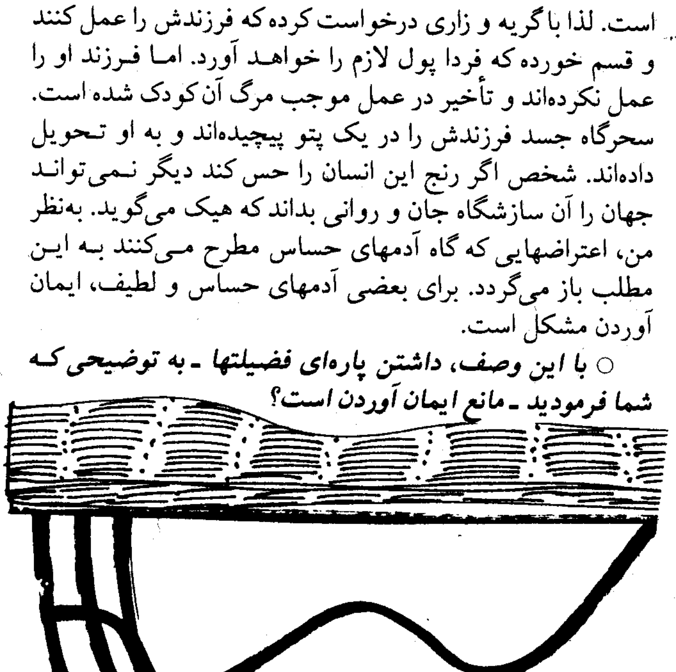
خود من هرگاه داستان تکان دهندهٔ آن مرد را در زلزلهٔ لیسبون می‌خوانم، عمیقاً متأثر می‌شوم. اگر کسی درد و رنج آن پدر را حس کند، با دیدگاه خوشبینانهٔ دین مشکل پیدا می‌کند. البته ممکن است به شکلی ظریف و لطیف این دیدگاه خوشبینانه انکار شود. از یکی از عرفا نقل کرده‌اند که می‌گفت خدایا در قیامت بر در دروازه جهنم می‌ایستم و هر که را خواستی وارد جهنم کنی، می‌گویم گناهش را بر دوش من بگذار تا وقتی همه را به بهشت فرستادم، خودم به جای همه آنها به جهنم بروم. این نوعی اعتراض است، یعنی وقتی شخص نسبت به درد و رنج انسانهای دیگر حساس است می‌گوید چرا اصلاً باید جهنم وجود داشته باشد، آیا درد و رنج انسانها در دنیا بس نبود؟

○ ***آیا این مطلب بیان دیگری از «مسأله شر به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند» (evidential problem of evil) نیست؟***

● بله، در واقع این نوعی قرینه است. البته ممکن است کسی استدلال فلان فیلسوف را در توجیه این درد و رنج بپذیرد. مثلاً جان هیک می‌گوید عالم آسایشگاه تن نیست، سازشگاه روان است. اگر خدا می‌خواست برای انسانها آسایشگاهی درست کند، در آن صورت بیماری و فقر و ظلم و جنایت و... نافی آن بود. اما خدا خواسته است که سازشگاهی برای روانها درست کند.

کسی که کندعاطفه است، می‌گوید ایرادی ندارد انسان یکی دو درد و رنج کوچک را تحمل کند، در عوض روحش ساخته شود. اما شما موقعیتِ کسی را درنظر بگیرید که فرزند بیمارش نیاز به عمل جراحی داشته، به بیمارستان مراجعه کرده اما پول نداشته است. لذا با گریه و زاری درخواست کرده که فرزندش را عمل کنند و قسم خورده که فردا پول لازم را خواهد آورد. اما فرزند او را عمل نکرده‌اند و تأخیر در عمل موجب مرگ آن کودک شده است. سحرگاه جسد فرزندش را در یک پتو پیچیده‌اند و به او تحویل داده‌اند. شخص اگر رنج این انسان را حس کند دیگر نمی‌تواند جهان را آن سازشگاه جان و روانی بداند که هیک می‌گوید. به‌نظر من، اعتراضهایی که گاه آدمهای حساس مطرح می‌کنند به این مطلب باز می‌گردد. برای بعضی آدمهای حساس و لطیف، ایمان آوردن مشکل است.

○ ***با این وصف، داشتن پاره‌ای فضیلتها ـ به توضیحی که شما فرمودید ـ مانع ایمان آوردن است؟***



● بله، همین‌طور است و اتفاقاً ارزش و فضیلت ایمان به این است که سخت به‌دست می‌آید. به گفته **اسپینوزا** شریفترین چیزها دشواریابترین چیزهاست. ایمان از این حیث فضیلت برتری است که یک انسان خوداندیشِ لطیفِ غیردگماتیک با تمام مشکلاتی که در ایمان آوردن دارد، ایمان بیاورد.

○ ***سنتاً تلاش شده است تا ایمان را با یقین پیوند بزنند، اما همان‌طور که جنابعالی به بیان دیگری گفتید در دوران ما حصول یقین به‌غایت دشوار شده است. به این ترتیب آیا می‌توانیم در قرائت نوینی از ایمان، امید را بدیل یقین بدانیم؟ یعنی آیا می‌توانیم ایمان دینی را نوعی امید به شمار بیاوریم؟***

● بله، به‌نظر من می‌توان چنین تلقی‌ای از ایمان داشت. البته در اینجا فرصت نیست که در باب ارتباط ایمان با چند حال نفسانی دیگر صحبت شود. معمولاً در کتابهای روان‌شناسی دین و گاهی در کتابهای جامعه‌شناسی دین در خصوص ارتباط ایمان و بعضی احوال نفسانی دیگر نظیر امید، انتظار، اعتماد، عشق، جزم و یقین بحث کرده‌اند.

دربارهٔ ارتباط ایمان با یقین که محل بحث ماست، می‌توانیم - به تعبیری که شما به‌کار بردید - ایمان دینی را نوعی امید به حساب آوریم، به شرط آنکه امید را با خوش‌بینی اشتباه نکنیم. خوش‌بینی در محتوای تعالیم دینی وجود دارد، یعنی اساساً محتوای تعالیم ادیان خوشبینانه است. اما خوش‌بینی غیر از امید است. امید دو منشأ دارد و اگر بخواهیم ایمان دینی را نوعی امید به حساب بیاوریم از دو حیث می‌توانیم چنین ادعایی بکنیم. یکی اینکه ایمان دینی در خلأ معرفتی و متناسب با خلأ معرفتی در نوعی بی‌یقینی روانی پدید می‌آید. از این حیث می‌توان گفت چیزی که جای آن بی‌یقینی یا آن خلأ معرفتی را می‌گیرد، امید است. این معنا مورد قبول است. اما به‌نظر می‌رسد از حیث دومی هم می‌توان ایمان دینی را امید دانست و آن اینکه امید بر یک متافیزیک مبتنی است. چگونه؟ اگر شما واقعاً معتقد باشید که جهان در عالم طبیعت منحصر است، برای امید جایی باقی نمی‌ماند. زیرا اگر جهان منحصر در عالم طبیعت باشد، هر چیزی علی‌الاصول قابل پیش‌بینی است. یعنی قابل پیش‌بینی است که هر چیزی، چه آثار و نتایجی به بار می‌آورد. اما وقتی من امید دارم، می‌خواهم آثار و نتایجی فوق آنچه ظواهر حکم می‌کند، پدید بیاید، و اساساً امید یعنی فراتر رفتن از ظواهر. فرض کنید به کسی بگویند فلان غده در مغز فرزندتان پدید آمده است و مکانیسم و سرعت رشد آن هم کاملاً شناخته شده است. اگر جهان همین عالم طبیعت باشد، طبق قوانین علمی می‌توانید علی‌الاصول حساب کنید (می‌گویم علی‌الاصول زیرا بعضی علوم هنوز به اندازه کافی پیشرفت نکرده‌اند) که این کودک مثلاً دو ماه دیگر از دنیا می‌رود. اما چرا چنین کسی علی‌رغم اینکه همه این اطلاعات پزشکی را دارد، می‌گوید امید دارم بچه‌ام زنده بماند. برای اینکه به لحاظ متافیزیکی قائل است که جهان به عالم طبیعت و قوانین حاکم بر آن منحصر نمی‌شود. یعنی معتقد است چیز دیگری هم وجود دارد که گاهی می‌تواند قوانین طبیعت را خنثی کند، یا عامل جدیدی وارد میدان کند که نیروی آن بیشتر از نیروی عواملی است که قبلاً در صحنه بودند. به این معنا امید یک متافیزیک می‌خواهد و اگر شما این رأی متافیزیکی را نداشته باشید، جایی برای امید باقی نمی‌ماند. حال اگر این رأی متافیزیکی را نداشته باشید، فقط جایی می‌توانید امید داشته باشید که علم هنوز اطلاعات کافی در اختیار ندارد و شما از این شکاف معرفتی دستمایه‌ای برای امید می‌سازید.

در پایان این را هم بیفزایم که می‌توان ایمان را نوعی امید دانست، اما اگر این امید در آزمون ناموفق از آب در آید اندک‌اندک زایل می‌شود.

آقای پرویسبر که روان‌شناس دین است، در این مورد به نکتهٔ مهمی اشاره کرده است. وی می‌گوید هر چند عالم واقع عالمی است که در بادی نظر می‌توان تفسیرهای مختلفی از آن عرضه کرد، اما این معصومیت، یا به تعبیر دقیقتر ساکت بودن عالم واقع نسبت به این تفسیرها و نظامهای فکری، واقعاً فی بادی‌النظر است. پس از آن، این نظامها اندک اندک آزمون می‌شوند و نتایج این آزمونها امکان انتخاب نظامهای مختلف را محدود می‌کند. یعنی شخص در ابتدا می‌تواند در میان n فقره نظام فکری که در عالم ظهور کرده، هر کدام را که خواست انتخاب کند. اما اندک اندک این نظامهای فکری تست می‌شوند و وقتی به نتیجه این آزمونها نگاه می‌کنیم، بعضی موفقند، بعضی موفقترند و بعضی ناموفق. درست مثل حالتی که من مثلاً به یک پزشک امید داشته باشم. ممکن است این امید با یک یا دو عمل جراحی ناموفق به ناامیدی بدل نشود، اما در نهایت اگر این عدم موفقیت از حد خاصی بگذرد و شخص همچنان امیدوار باشد، باید گفت این دیگر امید نیست، بلکه نوعی نابهنجاری روانی است.

○ ***تا امروز، دین‌ورزی و ایمان‌ورزی تاریخ بلندی داشته است. به نظر شما نتیجهٔ این آزمون تاریخی چه بوده است؟***

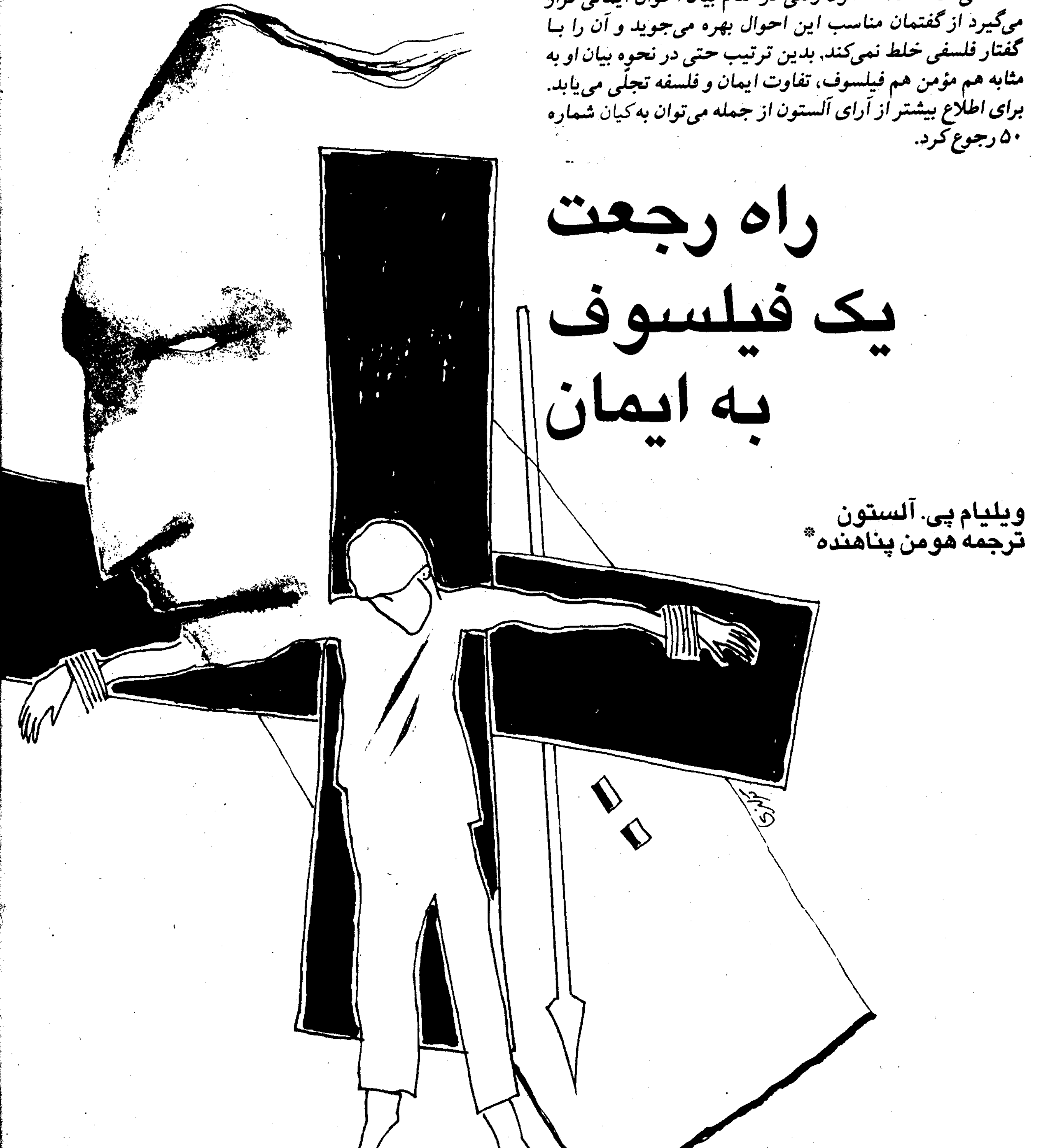
● به نظر من در آزمونهای انفسی (سوبژکتیو) موفق بوده، اما در آزمونهای آفاقی (ابژکتیو) ناموفق بوده است. به‌این معنا که هرجا مؤمنان خواسته‌اند یک واقعیت آفاقی و عینی را مؤید دین بگیرند، واقعیت آفاقی دیگری پیدا شده که ناقض دین بوده است. اگر نظم عالم را دلیلی برای این امر بدانید که ناظمی وجود دارد، در این صورت باید تشویشها و آشفتگیها را یا دلیلی بر این بگیرید که در عالم، مشوّشی وجود دارد یا دلیلی براین بگیرید که ناظمی وجود ندارد. از این حیث به نظر می‌رسد اگر شما در عالم آفاق به‌دنبال قرینه (evidence) مؤید اعتقادات دینی بگردید، رقبای ملحد شما در همان عالم آفاق به دنبال قراین مبطل اعتقادات دینی می‌گردند. و از قضا در عالم آفاق هر دو گونه قرینه را می‌توان یافت.

اما از حیث انفسی، به نظر من ایمان دینی آزمایش بسیار موفقی داشته است. یعنی دین به وعده‌هایش وفا کرده و اساساً عمده‌ترین دلیل ماندگاری دین همین بوده است. دین به کسانی شادی و آرامش داده؛ کسانی را از احساس تنهایی کشنده رهانیده؛ و به زندگی کسانی معنا بخشیده است. دین توانسته بی‌عدالتی موجود در جهان را قابل تحملتر کند. به این لحاظ می‌توان گفت آزمون تاریخی دین موفق بوده است.

○ ***از اینکه در این مصاحبه شرکت کردید، سپاسگزاریم.***

اشاره

ویلیام آلستون از بزرگان فلسفهٔ دین در روزگار ماست. او در نوشتهٔ زیر نخست ماجرای پرفراز و نشیب رابطه‌اش را با ایمان شرح می‌دهد و سپس دربارهٔ نسبت فلسفه و ایمان نظری عرضه می‌کند. از جنبه‌های جالب توجه نوشتهٔ زیر یکی هم جنبهٔ گفتمانی آن است؛ آلستون وقتی در مقام بیان احوال ایمانی قرار می‌گیرد از گفتمان مناسب این احوال بهره می‌جوید و آن را با گفتار فلسفی خلط نمی‌کند. بدین ترتیب حتی در نحوهٔ بیان او به مثابه هم مؤمن هم فیلسوف، تفاوت ایمان و فلسفه تجلّی می‌یابد. برای اطلاع بیشتر از آرای آلستون از جمله می‌توان به کیان شمارهٔ ۵۰ رجوع کرد.



راه رجعت یک فیلسوف به ایمان

ویلیام پی. آلستون

ترجمه هومن پناهنده*

در آغاز باید اقرار کنم که گواهی دادن کاری است که با آن هیچ انسی ندارم. لیکن هنگامی که پذیرفتم این مقاله را بنویسم در واقع انجام همین وظیفه را بر عهده گرفتم. کار و بار من بیشتر استدلال کردن به شیوه‌ای انتزاعی است. به این ترتیب باید از خواننده بخواهم که اگر دید به ساز ناکوک می‌مانم تحملم کند.

وقتی بناست دربارهٔ مسیر بازگشتم به ایمان سخن بگویم، پس باید چیزی هم بگویم دربارهٔ جایی که از آنجا بازگشت آغاز شد. این است که ذکر مختصر سابقه‌ای را لازم می‌بینم. درست و دقیق بگویم، من در شرِوْپورت جنوبی در لوئیزیانا و به عنوان یک متدیست[1] بار آمدم. از آن محیط مذهبی خاص آنچه در خاطرم مانده حاکی از رفتاری باری‌بهرجهت و نبود حال و حرارت در امر دین است؛ حرارت و شوری که از ایمان راسخ نشأت می‌گیرد. البته این خاطره‌ای ناقص و ناتمام است و بی‌شک آنجا بسیار چیزها هم در جریان بود که من از آنها بیخبر بودم. ولی وقتی، چندین سال بعد، دربارهٔ **جان وسلی** و ریشه‌های متدیسم اطلاعاتی یافتم و دانستم که در متدیسم تجربهٔ دینی شخص را بسیار مهم و مغتنم می‌شمرند، متحیر ماندم. من بخش زیادی از پانزده سال گذشته را سرگرم کار در عرصهٔ معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی بوده‌ام. پس معقول است اگر کسی تصور کند این کار صورت تکامل یافتهٔ بذرهایی است که در شروپورت وقتی کودک بودم، در روحم به مثابه یک متدیست کاشته شده بود. اما این را هم بگویم که اینها هیچ‌کدام، تا آنجا که حافظه‌ام یاری می‌کند، در آن زمان اثر آگاهانهٔ نیرومندی بر من نگذاشت. بنابراین وقتی به سن عقل (یا آنچه در ابتدای بزرگسالی‌ام سن عقل به حساب می‌آوردم) رسیدم و با ادله و مواضع ملحدانه آشنایی به هم زدم، بی‌درنگ کشتی شکسته [ایمان] را ترک کردم. پس از چند سالی قطع رابطه با کلیسا، و در اولین سال فراغت از تحصیلات دانشگاهی، به کلیسای اسقفی[2] جذب شدم. این نخستین سال از بیست و دو سال دوران عضویتم در هیأت علمی دانشگاه میشیگان بود. اما چرا به کلیسا بازگشتم؟ برایم فهم این معنا که چرا به طور خاص به کلیسای اسقفی رو آوردم، آسانتر از درک دلیل رجعتم به اصل کلیساست. من نحله کلیسای اسقفی را بر مشرب متدیسم و کلیسای مشایخی[3] و غیره ترجیح دادم تا حدی به این خاطر که لیتورژی[4] (=نیایش‌سرایی) مرا به خود جلب می‌کرد، تا حدی هم به این دلیل که جو فکری کلیسای انگلیکان[5] را مطابق ذوقم یافتم. وانگهی روی‌هم رفته خود را در فلسفه، الهیات و بیشتر امور دیگر فردی میانه‌گزین می‌یابم. این است که در این مورد هم مستعد مسیر میانه بودم. اما چرا درگیر ماجرای ورود به کلیسای مسیحی یا کارهایی از این دست شدم؟ مسلماً موضوع این نبود که از رهگذر ادلهٔ فلسفی، الهیاتی یا تاریخی دربارهٔ حقانیت دین مسیح مجاب شده باشم. عمدهٔ مطلب این بود که در اندرون جانم از خلائی به شکل کلیسا در رنج بودم و برای پرکردن آن خلأ انگیزهٔ کافی در من وجود داشت. به نظرم راهیابی‌ام به کلیسای اسقفی با این تصور همراه بود که: «تلاشی به خرج می‌دهم تا ببینم چه می‌شود». یعنی چنین نبود که به کلی قانع شده باشم «مسیحیت روایتی بی‌عیب و نقص است و با این حساب تنها کاری که باید کرد پیمان خدمت بستن است.» شروع ماجرا از این قرار بود که برای شرکت در مراسم ترحیم همکاری از گروه فلسفه، در کلیسای اسقفی محل حاضر شدم. چنین بود که این حرکت به سوی کلیسا که در سال ۱۹۵۰ انجام شد، آغازش به نحوی شبیه بازگشتم در سال ۱۹۷۵ بود. داستان این بازگشت را بعداً خواهم گفت.

به هر صورت، در سال ۱۹۵۰، طبق موازین، به عضویت کلیسای اسقفی پذیرفته شدم و در طول دههٔ پنجاه در کلیسای ان آربر سنت‌اندرو (برای مثال به عنوان خوانندهٔ گروه کر) و نیز در **بنیاد دانشجویی کلیسای اسقفی** در دانشگاه، عضو بالنسبه فعال بودم؛ و در گروههای مباحثه در **خانه کنتربوری** شرکت می‌کردم. به‌علاوه حقیقتاً می‌کوشیدم شیوهٔ معیشتم مسیحی باشد. اما حالا که از چشم‌اندازی مناسب به آن گذشته نگاه می‌کنم می‌توانم ببینم که یک چیز از بن خطا بود. من درصدد بودم از کلیسا و ایمان مسیحی همچون پناهگاهی برای گریز از زندگی استفاده کنم. در صدد بودم با خدا ارتباط برقرار کنم تا در عوض، از مواجهه با مشکلات زندگی و حل و فصل آنها معاف شوم. این مشکلات شامل روابط با اشخاص دیگر و تنشها و تضادهای عاطفی گوناگون بود. اکنون که بابت آن نوع جهت‌گیری خودم را ملامت می‌کنم مقصودم این نیست که دربارهٔ نهاد رهبانیت حکمی منفی صادر کنم. کاملاً برعکس. زیرا مسلم است اشخاص می‌توانند به داعیه‌ای نادرست وارد نظام رهبانیت شوند و از زندگی دینی به منزلهٔ یک مفرّ استفاده کنند. و این شیوه‌ای است که من بابت آن در مورد خودم احساس تأسف می‌کنم. اما چنین نیست که مشاغل رهبانی همگی از این قبیل باشند. در هر حال، قطعاً من در کار ورود به پیشه‌ای راهبانه نبودم. من ساکن جهان بیرون بودم و از خوشیهای آن لذت می‌بردم یا سعی می‌کردم که لذت ببرم. اما در عین حال می‌کوشیدم از اعتقاد دینی بهره بگیرم تا از وظیفهٔ برقراری ارتباط رضایت‌بخش با کارم، با دیگر اشخاص و با خودم شانه خالی کنم. آماده‌ام به هر کاری دست بزنم تا مبادا راجع به مقصودم در این باب، بدفهمی پیش آید. ببینید به هیچ وجه نمی‌خواهم بگویم که خداوند نمی‌تواند یا نمی‌باید یار و یاور، تسلی‌بخش، مایهٔ دلگرمی و منشأ قوت باشد. اما تلاش من برای این نبود که مدد خداوند هنگام رویارویی با مشکلات شامل حالم شود. بلکه مدد او را برای فراموش کردن یا روگرداندن از مشکلات می‌خواستم. به یک تعبیر می‌کوشیدم طبق نخستین و بالاترین فرمان الهی زندگی کنم - مهر ورزیدن به خداوند، خدایت از صمیم قلب، از بن جان، با تمام قوت و طاقت و با همه هوش و حواس - اما اصلاً جدیت به خرج نمی‌دادم که فرمان دوم [خداوند] را بر زندگی‌ام حاکم کنم. فرمانی که مضمونش قریب به این است: همسایه‌ات را همچون خودت دوست بدار. چنین برنامه‌ای نتایج قابل پیش‌بینی داشت: در اجرای هیچ یک [از دو فرمان] برایم پیشرفتی حاصل نشد. فرمانهای الهی انفکاک‌ناپذیرند. چنانکه قدیس **یوحنا** به نحوی نغز و موجز به ما می‌گوید: «اگر کسی بگوید که «من به خداوند مهر می‌ورزم» و در همان حال نسبت به برادرش کین بورزد، چنین کسی دروغزنی بیش نیست. اگر او برادری را که به چشم می‌بیند دوست نداشته باشد، ممکن نیست

عشقش را نثار خدایی کند که نمی‌بیندش.»

وقتی در اواخر سالهای پنجاه به حال و روز خودم پی‌بردم، دوباره از کشتی بیرون جستم. به گذشته که نظر می‌کنم باورم نمی‌شود که تصمیمم نادرست بوده باشد. فهمیده بودم که در کار نقش بازی کردنم؛ نقشی که حقیقتاً چنگی به دلم نمی‌زد. من با خداوند ارتباطی راستین نداشتم. برای اعتقاد به خدا هیچ دلیل حسابی در چنته‌ام نبود، چه جای اینکه به چیزی، به طور مشخص، مسیحی اعتقاد پیدا کنم. پیشتر گفته‌ام که رو آوردنم به کلیسا با این تلقی همراه بود که «تلاشی می‌کنم تا ببینم چه اتفاقی می‌افتد». و تا آن وقت برایم آشکار شد که آنچه در جریان بود اتفاقی نبود که به ذکرش بیرزد. اما به رغم جهت‌گیری اصلی‌ای که در بالا ذکر کردم، من در موضع حرکت به سوی ایمان اصیل مسیحی قرار داشتم. لازم بود از کل قضیه فاصله بگیرم و از چشم‌اندازی متفاوت به آن نظر بیندازم. درست همان‌طور که برای دانشجویان اغلب مفید است دانشکده را یکی دو سالی ترک کنند تا بعد با تلقی متفاوتی از روند آموزشی، به آنجا بازگردند. خداوند به طرق اسرارآمیز رفتار می‌کند و من معتقدم گاه هست که ما ظاهراً در جهت دوری از خداوند شتابان روانیم، حال آنکه [در واقع] خداوند در کار هدایت ما به سوی خویش است. زندگی من حدوداً به مدت پانزده سال، ظاهری کاملاً غیردینی داشت. هر چند الان که فکر می‌کنم می‌بینم در زیر این سطح، اموری در جریان بود که من آن زمان از وجودشان به‌طور قطع بیخبر بودم. سپس در اثنای یک سال مرخصی، که بخش عمده‌اش در آکسفورد گذشت، آن امور زیرین به سطح آمدند و آفتابی شدند. من در تلاش برای زیستنی خالی از خدا هرگز کاملاً آسوده‌خاطر نبودم. هرگز ملحدی مشتاق و دوآتشه نبودم. تا پیش از اواسط دهۀ هفتاد در من این احساس در حال شکل گرفتن بود: دارم چیزی را نادیده می‌گیرم، چیزی که از اهمیتی بنیادین برخوردار است. گذشته از این، در مقام مقایسه با دوریم از دین در اواخر دهۀ پنجاه، این بار شخصیتی بالنسبه متفاوت یافته بودم. یک علتش این بود که خودم را برای دوره‌ای طولانی به روان‌درمانی سپرده بودم. بخشی از تنشهای درونم برطرف شده بود، بنابراین برای برآوردی واقع‌بینانه از مشکلات، حالم مساعدتر بود. دیگر اینکه توان آن را داشتم که پیام انجیل را بی‌پیرایه یا تقریباً بی‌پیرایه بشنوم. دست‌کم در وضعی بودم که آن را بشنوم بی‌آنکه چنان کژ و کوژش کنم که چیزی سراپا متفاوت از آب در آید. شاید شما با نکته‌ای که می‌خواهم بگویم مخالف باشید، آن نکته این است: خداوند باید صبر می‌کرد من تجارب گوناگون زندگی را از سربگذرانم و به اشکال جورواجور از روان‌درمانی بهره‌مند شوم تا آنگاه پیامش را به من برساند. آیا خدا قادر نیست پیامش را در هر زمان و به هرکس برساند و مطمئن باشد که مخاطبانش آن پیام را درست دریافت کرده‌اند؟ البته که می‌تواند. اما این هم واضح است که او همیشۀ اوقات و با هر کس چنین معامله‌ای نمی‌کند. به خودم اجازه نمی‌دهم بگویم چرا چنین نمی‌کند. به هر صورت او در عوض یک کار می‌کند: برای آماده کردن زمینه، از راههای غیرمستقیم و متفاوت بهره می‌گیرد. تصور می‌کنم که تجربۀ من از مصادیق همین معناست.

روان‌درمانی و شیوه‌هایی از این دست، بیش از حدی که تا اینجا مطرح کرده‌ام به قضیه من مربوط می‌شود. در طول سالهای تبعیدم [از ایمان] مانع فکری عمده‌ای که سبب می‌شد به مسیحیت همچون راه چاره‌ای راستین رونیاورم، نه رد براهین سنتی در اثبات وجود خداوند بود و نه عدم قبول ادلۀ تاریخی‌ای که در باب وثاقت کتب مقدس اقامه می‌شد. چه آن زمان که آواره و دربدر برهوت بودم و چه این زمان که جان تازه‌ای یافتم داوری‌ام دربارۀ ارزش اینها تفاوتی ریشه‌ای نیافت. مانع اصلی من در راه ایمان تا حدی تأثیر پذیرفتن از آن اندیشۀ فروید بود که بر وفقش ایمان دینی گونه‌ای آرزواندیشی است و به‌طور مشخص تلاشی است برای چنگ زدن به روشهای کودکانۀ پیوند با جهان؛ جهانی که در آن «پاپا»، آن بالاها، مهار همه چیز را در دست دارد. یک بیّنۀ قوی به سود این نظر (که لزوماً هم به کل دستگاه فکری فروید پیوند نمی‌خورد) وجود این واقعیت است که مهمترین ریشۀ روانشناختی اعتقاد دینی، احساس نیاز افراد به برقراری چنین نسبت کودکانه‌ای با یک ریش سفید است. بدین ترتیب این احساس به من دست داد که اگر خدا را در عیسی بجویم و درپی آن باشم که خود را به‌نحوی از انحا به مبدأ و ناظم غایی امور وصل کنم، چنین کاری ناشی از احساس ترس و در حکم خیانتی است به شأن بلوغ و بزرگسالی‌ام.

در راه رجعتم به دامن دین، لحظه سرنوشت‌ساز درست در اوایل سالی در رسید که دوران مرخصی‌ام را سپری می‌کردم. در آن زمان هنوز خودم را در معرض کلیسا و کتاب مقدس قرار نداده بودم، سهل است حتی دربارۀ امکان مسیحی شدن بجد نمی‌اندیشیدم. بعد از ظهری مشغول قدم زدن در حومۀ آکسفورد بودم و با مسأله‌ام کلنجار می‌رفتم. در این حال ناگهان به خود گفتم: «چرا باید اجازه دهم اشباح فروید مرا بربایند، دربندم کنند، محبوس و محدودم کنند؟ چرا باید از بالغ نبودن هراسی چنین به خود راه دهم؟ می‌کوشم چه کسی را تحت تأثیر قرار دهم؟ سعی می‌کنم قبول خاطر که را فراهم آورم؟ کدام‌یک مهمتر است: تقلاً برای سازگار کردن زندگی‌ام با اصولی که متعلق به یک نظام روانشناسی بسیار نظری است یا به رسمیت شناختن و کنار آمدن با حاجات حقیقی خودم؟ و اگر ساحتی متعالی از واقعیت وجود داشته باشد چرا باید پنجره وجودم را به روی آن واقعیت، بسته نگهدارم؟ آن هم از بیم آنکه مبادا از جانب این و آن انگ کودک‌صفتی بر پیشانی‌ام بخورد.» اینها یا سؤالاتی از این دست را با خودم در میان گذاشتم. این سؤالات به مجرد آنکه صریح و مستقیم طرح شدند پاسخ خود را هم یافتند. آخرالامر به لطف خداوند این دلیری را یافتم که رودرروی شبح بایستم و به او بگویم: دورشو. به من شجاعت رویارویی با وضعیت بشری اعطا شده بود؛ وضعیتی که در آن برقراری رابطه‌ای در خور با مبدأ کل وجود از ضرورتی بنیادین برخوردار است.

بدین‌ترتیب گرچه راه باز شد، اما هنوز جهت مشخص نبود. بعد از آن دخترم اِلِن برای دیداری کوتاه به آکسفورد آمد. اِلِن مطابق نحله اسقفی پرورش یافته بود اما او نیز، به نوبه خود، در اواخر دوران بلوغ، از کشتی بیرون پرید. ولی حالا او هم در راه بازگشتن بود و در همسرم، والری، و من رغبتی را که بدان احتیاج

داشتیم به‌وجود آورد. (دخترم اکنون کشیش کلیسای اسقفی است و با همسرش مدیریت روحانی ناحیه‌ای را در کنکتیکات بر عهده دارد). والری، سپاس خدا را، کورمال کورمال مسیر بازگشتش را به دین در همان زمان و حدوداً به همان آهنگ من طی می‌کرد. و حدوداً همان مدت ساکن برهوت بود که من بودم. الن به ما پیشنهاد کرد که در مراسم دینی کلیسای جامع انگلیکان در آکسفورد شرکت کنیم. این کلیسا همتای نمازخانه کالج کرایست چرچ است و به دسته کُرش که دارای آوازه‌ای جهانگیر است می‌بالد.

در طول تقریباً پانزده سال، به معنای واقعی کلمه این اول بار بود که در مراسمی دینی غیر از مراسم ازدواج و تدفین شرکت می‌کردم. چیزی رخ داده بود؛ چیزی که هنوز هم برایم دشوار است به طور مشخص بر آن انگشت بگذارم. اما من به وضوح نسبت به ندای انجیل و نیز نسبت به حضور خداوندگارمان در آیین مقدس مسیحی واکنشی مثبت نشان دادم. از آنجا حضور مرتبمان درمراسم دینی آغاز شد. اگر بنا باشد در کار ارتباط فرد با امر ربوبی، موسیقی نقشی برجسته ایفا کند (چنان‌که در مورد من می‌کرد)، در آن صورت برای جذب شدن به کلیسا، آکسفورد مکان معرکه‌ای است. در سه تا از کالج‌ها مدرسه کُر هست. و هر روز هفته، به جز یکشنبه در سه کلیسای هر سه کالج نماز عشا به آواز خوانده می‌شود تا جوانان همخوان برای اعمال مهارتهایشان دستمایه‌ای داشته باشند؛ آن زمان که این‌طور بود.

وقتی در پاییز ۱۹۷۵ به پرینستون بازگشتم، هنوز از این مقام که خود را مؤمن مسیحی تمام عیاری به حساب آورم، بسیار دور بودم. احساسم این نبود که در قیاس با دوران پیش از شروع این قضایا، میل و رغبتم برای تصدیق فکری اعتقادات مسیحی بسیار بیشتر شده است. از آینده دینی‌ام در این حد انتظار داشتم که گونه‌ای مسیحیت ملایم و تعدیل یافته را اختیار و در مراسم عبادی شرکت کنم؛ فرضم نیز این بود که عناصر اعتقادی [دین صرفاً] نماد حقیقتی برتر و ناگفتنی‌اند. اما من دری را که پیشتر به رویم بسته بود، بازکرده بودم. و از آن در چیزی به درون می‌آمد؛ چیزی که دارای اثرات بارز و بیّن بود. هنوز این آمادگی را نداشتم که از آنچه می‌گذشت تبیینی موافق با سنت مسیحی عرضه کنم اما از این بابت هم تردید نداشتم که چیز بسیار مهم و معنی‌داری در حال وقوع است. بارزترین جلوه آن واقعه این بود که اکنون با چیزی انس یافته بودم که در اهتمام اوایل جوانی‌ام به مسیحیت جایش به شکلی جان‌ستان خالی بود: فرمان دوم [خداوند]. به نحوی شگفت دیدم که در جهت و نسبتم با مردمان دوروبرم کاملاً تفاوت ایجاد شده است. در عمرم برای نخست بار از معنای عشق، کورسویی بر من می‌تافت. تجربه‌ای فوق‌العاده وجدآور بود. محض آنکه مطمئن شوم اینها همه خواب و خیال نیست، درباره نحوه اصلی برخوردم با جهان بیرون، از همسرم پرس‌وجو کردم. و او مطمئنم ساخت که جداً و کاملاً طور دیگر شده‌ام.

در پاییز ۱۹۷۵ در مراسم نیایشی شرکت کردیم که در کلیسای اسقفی قدیمی و زیبا، یعنی کلیسای ترینیتی در حوالی مرکز پرینستون برگزار می‌شد. اما در ماه ژوئن چنین پیش آمد که به یک کلیسای اسقفی تازه‌تر در حومه شهر پرتاب شویم. این کلیسا که نامش آل سینتس است، چنان‌که کشیش بخش می‌گفت، نمونه‌ای از معماری گوتیک به سبک ژاپنی است. آل سینتس گروه کر فوق‌العاده‌ای دارد. گروه را کسی رهبری می‌کرد که در «جشنواره دو جهان» دستیار اصلی جان کارلو منوتی بود. آن زمان این جشنواره هر تابستان در اسپولتو ایتالیا برگزار می‌شد. اما کشف اصلی ما در آل سینتس، کشیش آنجا بود. او اُرلی شوارتزن‌تروبر نام داشت که برای یک کشیش مذهب اسقفی نام عجیب و غریبی است. پدرش اهل کانادا و مبلغی منونیت[۶] در امریکای جنوبی بود. او در همانجا پرورش یافت و دوران آموزش عالی را در ایالات متحده گذراند. سپس کشیش منونیت شد و بسیار چیزها تجربه کرد، ازجمله در پاریس بنیان یک کلیسای منونیت آلزاسی را گذارد. در قدم بعد وارد مدرسه الهیات پرینستون شد و درجهٔ دکتری‌اش را در مطالعات عهد عتیق از آن مدرسه دریافت کرد. در آنجا به کلیسای اسقفی جذب و در زمان مقتضی به سمت کشیش مذهب اسقفی گماشته شد. او، احیاناً تا حدی به‌خاطر سابقه‌اش در مرام منونیت، انجیل را به نحوی موعظه می‌کرد که من آن نحو موعظه را جای دیگر در میان «امت یخ زده خداوند» کمتر دیده بودم. تعبیر «امت یخ زدهٔ خداوند» را روزگاری یکی از معتقدان مذهب اسقفی، هنگام خشم و در اشاره به برادران و خواهران ایمانی‌اش به کار برده بود. جداً به‌ندرت اتفاق افتاده بود که از انجیل موعظه‌ای چنان، به گوشم رسیده باشد، در هرجا و تحت هر شرایط. آدمی از انجیل تفسیری می‌شنید که انطباق مستقیم با موقعیتش در آن جا و آن گاه داشت. اما تنها این نبود، به علاوه فرد به معنای دقیق کلمه مشاهده می‌کرد که انجیل برابر چشمانش جان می‌گیرد. اینها همه بی‌هیچ ریا و خودنمایی ولی با چاشنی دانشوری و فضلی عمیق در او تحقق یافته بود. شاید من ارلی را بیش از حدی که حقیقی بنماید، نیکو جلوه می‌دهم. اما چرا نباید



خداوند از مجرای یک شخص چنان کارهایی انجام دهد؟ اولی نمونهٔ حیّ و حاضر آن چیزی بود که روحانیت مسیحی در امریکای اواخر قرن بیستم می‌تواند باشد. وقتی شروع کردیم به شرکت در جلسات کلیسای آل‌سینتس، پی بردیم که در آن ناحیه یک گروه دعاخوان کاریزماتیک[7] وجود دارد. آن زمان حتی این را نمی‌دانستم که واژه «کاریزماتیک»، در الهیات معنای دیگری دارد و با فراغ‌بال از این هم بی‌خبر بودم که در آن اواخر در سراسر دارالمسیحیت نهضتهای کاریزماتیک رواج یافته بودند. بر مبنای این اصل که «هر چیز را یکبار خواهم آزمود» تصمیم گرفتم در مجلسشان شرکت کنم. این گروه کاریزماتیک، بسیار بی‌سروصدا و به تمام معنا هماهنگ با سبک انگلیکان بود. سرودها از کتاب دعای فرقهٔ اسقفی اقتباس می‌شد و از ترانه‌های غیررسمی و رقص و موسیقی تند خبری نبود؛ همچنان‌که به‌ندرت «های‌وهوی ناشی از وجد»[8] به گوش می‌رسید. اما آشکار بود که آنجا اتفاقی در حال وقوع بود. باید اقرار کنم که در آغاز بسیار ملول شدم، خاصه وقتی دیدم کسانی به این خاطر شکرگزار خدا می‌شوند که او برای ماشینشان جای پارکی پیدا کرده. اما خودم را مجبور کردم محض لجاجت هم شده پایداری به خرج دهم و بالاخره در مسیر جذب افتادم. به تدریج دیدم که مراودهٔ این مردمان با خداوند براستی و کمابیش، همچون مراوده با وجودی حاضر، زنده و پاینده است؛ و این حالت به درجات متفاوت بر همهٔ وجوه حیاتشان تأثیر نهاده بود. چنین بود که من مجموعه‌ای از الگوهای زیست مسیحی را در دسترس داشتم و این فرصت برایم فراهم شده بود هفته‌ای یک بار خودم را در معرض آن نقشهای مسیحی قرار دهم و بالشخصه آنها را تحت تعلیم اصحابش بیازمایم. در پاره‌ای از این جلسات، آیین عشای ربانی[9] برگزار می‌شد و من دریافتم که این آیین در آن حال و هوا معنای تازه‌ای پیدا می‌کرد.

از بخت بد، یا شاید بر حسب نقشه کلان الهی از بخت بلند، ما در اوت ۱۹۷۵ پرینستون را به مقصد اربانا (واقع در ایالت ایلی‌نوی) ترک کردیم. حضور ما در کلیسای آل‌سینتس کمتر از یک سال طول کشید. ولی به طرزی باور نکردنی بخت با ما یار بود که بر حسب تصادف در آن زمان خاص در آن ناحیه به سر می‌بردیم. ما آن زمان، کورمال کورمال در مسیر بازگشت به دین بودیم اما هنوز اساساً از بیرون گود به درون نظر می‌کردیم. هنگام ترک پرینستون دیگر آشکارا صید شده بودیم. راهی دراز در پیش داشتیم، هنوز هم داریم. اما یکدله گام در راه نهادیم و جهت صحیح هم به ما نشان داده شده بود. در اولین سال حضورمان در اربانا در جلسات یک گروه دعای کاریزماتیک شرکت می‌کردیم. جلسات این گروه که طرفدار وحدت کلیسا بود در مرکز نیومن در دانشگاه ایلی‌نوی تشکیل می‌شد. اینجا پایبندی به آداب، صورت سفت و سختی داشت مثلاً تواجد و اموری از این سنخ برقرار بود. به علاوه کاتولیک‌های تابع کلیسای رم که، معمولاً، در تنظیم و ترتیب کارها بسیار خوش‌سلیقه‌اند برای مراسم «تعمید یافتن در روح‌القدس» یک دورهٔ آماده‌سازی ترتیب دادند. مدت این دوره هشت هفته بود. من در این دوره ثبت نام کردم و در جلسهٔ نهایی، موهبت وجد و تواجد نصیبم شد. همراه با تواجد، به حسی نو و پرشورتر دربارهٔ حضور روح‌القدس نایل شدم. آن حس هرگز بجدّ ترکم نکرده است، گرچه دستخوش شدت و ضعف بوده؛ چنان‌که همه حالات و تجربه‌های بشری چنینند. من از این بابت که به فعالیتم در نهضت کاریزماتیک ادامه ندادم تا حدی شرمسارم. چرا که احساس می‌کنم از آن نهضت بسیار چیزها نصیبم شد و ولی از جانب من کاری به عوض صورت نگرفت. من به خاطر آن حس شورانگیز حضور روح‌القدس که به دریافتش ممتاز و مفتخر شدم الی‌الابد شکرگزار خواهم بود. این نهضت گواهی است بر ارزش عمل روح‌القدس در جانهای ما؛ از این است که نزد من گرامی است. شاید روزی راه بازگشت به آن نهضت را پیدا کنم. در این فاصله امیدوارم در موقعیتهای دیگری که پیش می‌آید به عوض کاری بکنم.

حکایت بازگشتم در اینجا به پایان رسید. از آن پس من در قلمرو ایمان بسر می‌برم؛ می‌کوشم ایمان را درک کنم، زندگیم را جلوه‌گاهش سازم و در حیاتی معنوی ببالم. چنان‌که پیشتر گفتم من از این نعمت برخوردار بودم که والری هم درست همزمان با من جذب کلیسا شد و ما این مجال را داشتیم که در کنار هم راهمان را پیدا کنیم؛ وظیفهٔ بی‌پایان رشد و بالندگی در چارچوب معیشتی مسیحی را با هم آغاز کنیم و به یکدیگر در انجام این وظیفه قوت قلب و یاری دهیم. در این مورد براستی لطف خداوند درکار بود. از هنگام بازگشت به سیراکیوز در سال ۱۹۸۰، بیشتر و بیشتر درگیر کار و بار کلیسا شدم؛ هم در کلیسای سن پل که ما عضو آن جماعتیم و هم در اسقفیهٔ مرکز نیویورک. از این بابت مگر خداوند به دادم برسد چراکه اشتغال زیاد به مشغله‌های کلیسایی شاید صدای لبیک آدمی به خطاب روح‌القدس را خراب و خفه کند، درست به همان سان که ممکن است راهی باشد برای سهیم شدن درکار عالم ملکوت. به نظرم این هر دو حالت در مورد من صادق بوده است. زیرا به هر حال، بیشتر اوقات، تلاشم در این جهت بوده که با خدمت درکلیسا [مثلاً] «به عوض کاری کنم». اما [از طرف دیگر] این سعی را هم می‌کردم که در حیات نوینی که نفحهٔ روح‌القدس بود به مدد همان روح‌القدس خود را پویان نگهدارم؛ البته به‌قدر سهمی که من از آن حیات نو داشتم.

اگر بر مرور وقایع زندگی‌ام که چندان هم چشمگیر نیست فایدتی مترتب باشد، همانا عبرت‌اندوزی دیگران از تجربه من است. در این باب که یک فیلسوف به چه ترتیب ممکن است به دین مسیحی و معیشت مسیحی وارد شود، امیدوارم چیزکی نصیب خواننده شکیبا شود. آنچه را [از تجربه من] می‌توان آموخت ذیل سه عنوان قرار می‌دهم: (۱)دلیل اینکه کلیسا را ترک کردم، (۲) چگونگی بازگشتم و (۳) آنچه بدان بازگشتم، یعنی آن شکل از ایمان که فعلاً خود را در آن مستقر می‌یابم.

۱. ذیل نخستین عنوان، درس ساده‌ای که می‌شود آموخت این است که می‌توان بنابر ادله‌ای نادرست، یا [حتی] ادله‌ای از ریشه نادرست، به مسحیت پیوست؛ و می‌توان آموخت که وقتی قضیه از این قرار است بهترین کار، گریختن و فرصتی به خود دادن برای آغازی تازه در اوضاع و احوالی تازه و در زمانی دیگر است. این را به مثابه نسخه‌ای کلی عرضه نمی‌کنم. اما در خصوص همه یا اکثر ما این نکته صادق است که در دینداری‌مان خطا و خللی هست. مسلماً نمی‌خواهم این معنا را القا کنم که همه باید به نحوی ادواری کلیسا را ترک و در مدتی که کمتر از آن مقدور نیست از دین دوری کنند. تنها می‌توانم از اعتقاد راسخ خودم خبر بدهم. اعتقادم

این است که در مورد من مطلب از همان قراری بود که گفتم و اگر از میان آنان که می‌شناسید کسی دیگر هم شبیه من رفتار کرد این امکان را از یاد نبرید: شاید در آنجا هم دست خدا به شیوه‌ای که در آن دم برای شما دریافتنی نیست، در کار باشد.

۲. اما در خصوص نحوهٔ بازگشتم، باید نکاتی بگویم در باب آنچه در این امر دخیل بود و نیز نکاتی (به همین درجه از اهمیت) در باب آنچه در این امر دخیل نبود. لیکن قبل از ورود به این مبحث می‌خواهم تأکید کنم که من نمی‌خواهم مورد خودم را همچون الگویی از نودینی آنچنان که باید باشد عرضه کنم؛ یا آن را به مثابه نودینی در اصیلترین و کاملترین شکلش یا هر چیزی از این دست نشان دهم. من بر آنم که راههای رسیدن به دین بسیار است. و من در کار توصیف یکی از بسیارم؛ توصیف آن راه ممکنی که شاید نادیده بماند زیرا درمقام مقایسه با دیگر راههای ممکن هم هیجانش کمتر است و هم چندان آسان تن به طبقه‌بندی نمی‌دهد. در اینجا باید اقرار دیگری هم بکنم. من عنوان مقالهٔ حاضر را با امید به توقعات نابجای خوانندگانم برگزیدم. حدسم این بود که بسیاری از شما این فرض را در سر دارید که نودینی یک فیلسوف نتیجهٔ فرآیندی فکری است؛ فرآیندی که در آن فرد به اتقان و استحکام ادلهٔ مثبت وجود خدا، به صحت تاریخی روایات مندرج در کتب مقدس یا هرچه از این قبیل پی‌می‌برد. اگر بناست فیلسوفی راهش را برای رجعت به دین بیابد، این کار باید چنان انجام پذیرد که برازنده پیشه‌اش باشد. آیا این درست است؟ خُب اگر تلفیق آبرومندانه فیلسوف بودن و مسیحی بودن را این بدانیم، در آن صورت من مستوجب ملامتم. در داستان من آنچه هویداست این است که در آن از عرضهٔ ادله، و از شرحی دربارهٔ زنجیرهٔ احتجاجات که سرانجام به تصدیق فکری این یا آن عقیده بینجامد اثری و خبری نیست.

پیش از آنکه بکوشم از آنچه در کانون این تصویر قرار دارد، توصیفی کلی عرضه کنم، اجازه دهید اظهارات فوق‌الذکر را تکمیل کنم. هر چند نقل مکان من از کفر به ایمان بدین گونه نبوده که تصدیق فکری ارکان ایمان، طی فرآیندی استدلالی در من تحقق یافته باشد، اما این را هم نمی‌خواهم بگویم که آرای فلسفی و باریک‌اندیشی فلسفی در این میانه هیچ نقشی ایفا نکردند. کمترینش اینکه اگر من به طرزی خلل‌ناپذیر قائل به مابعدالطبیعه‌ای طبیعت باورانه یا ماده‌باورانه می‌بودم، هیچ‌گاه به مسیحیت اعتنای جدی نمی‌کردم. زیرا در مورد کسانی که دارای مواضع فلسفی‌اند یک شرط لازم برای کسب ایمان خالص و تمام عیار به مسیحیت این است که در موضع [فلسفی]شان باب [امکان] صدق عقاید مسیحی بسته نشده باشد. افزون بر این، دست و پنجه نرم کردنم با تفسیر فروید و نیز دیگر تفاسیر تحویل‌گرانه از اعتقاد دینی (چنان‌که قبلاً تصریح کردم) زمینه لازم رافراهم آورد تا روح‌القدس را بپذیرم. اما اینها همه پس زمینهٔ کار است و گر چه امکان کشف خداوند را در مسیح و در کلیسا فراهم می‌آورد، سبب‌ساز خود آن کشف نیست. مطابق فهم من این سخن به وجه کلی دربارهٔ نقش فلسفه در حیات دینی صدق می‌کند. در این حیطه، فلسفه نقش کمکی دارد؛ نقشش بسیار مهم اما با این حال جنبی و کمکی است. تفکر فلسفی توان آن را به ما می‌دهد که ماهیت اشکالات وارد بر اعتقاد مسیحی را دریابیم.

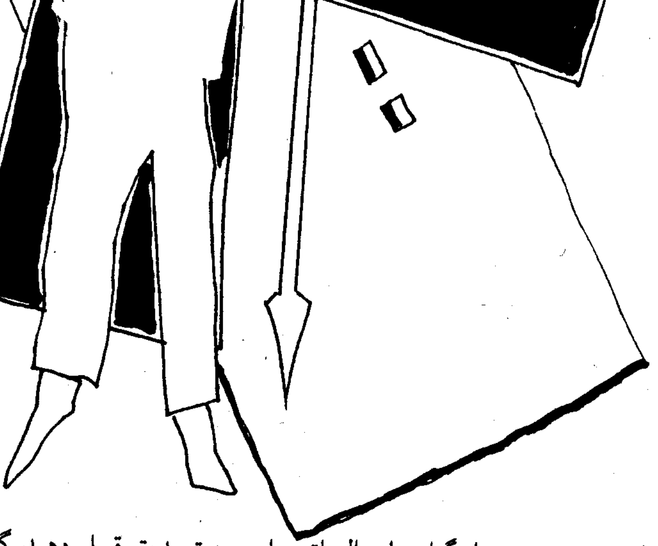
می‌تواند نشان دهد که دین امری محتمل‌الصدق و از لحاظ عقلی واجد وجاهت است؛ همچنین می‌تواند معلوم کند که دین استحقاق تصدیق فردی درس‌خوانده، باریک اندیش، دانا و متعلق به اواخر قرن بیستم را داراست. اما فلسفه مشکل بتواند، اگر اصلاً بتواند، فرد را به سوی شرایط و وضعیت ایمانی پیش براند. به ادلهٔ سنتی اثبات وجود خدا نظر کنید. باور دارم که آنها در حیات دینی نقشی مهم ایفا می‌کنند. با این ادله می‌توان از نسبتهایی که بین خدا و وجوه گوناگون این عالم برقرار است، پرده برداشت. از رهگذر این ادله می‌توان نشان داد که ایمان مسیحی موضعی نامعقول نیست. اما بسیار نادر است که این ادله در سیر از کفر به ایمان نقش اصلی را ایفا کند. همچنین تفکر فلسفی می‌تواند در کار نیل به درکی ژرفتر از دین سهمی عمده داشته باشد. «ایمان در جست‌وجوی فهم» شعاری است که من سعی می‌کنم آن را در زندگی نصب‌العین خود قرار دهم. فلسفه همواره ابزار اصلی تلاشهایی بوده ـ و همچنان هست ـ که برای فهم عمیقتر ارکان ایمان جریان داشته است؛ یعنی فهم معنای موضوعاتی از قبیل: ذات خداوند، خلقت، گناه، حلول [=تجسد]، کفاره، عمل روح‌القدس و غیره. اما اگر ایمان در جست‌وجوی فهم است پس ایمان پیشاپیش وجود و حضور دارد و از برای تولید ایمان فلسفه خیلی دیر سرصحنه حاضر شده است. مطمئناً کسی که بیرون گود ایستاده ممکن است جویای درکی بهتر از آنچه در اندرون می‌گذرد باشد. و آن درک و دریافت شاید موانع ایمان [ورزی] را برطرف کند یا آنکه فرد را به سمت و سوی ایمان سوق دهد. این شبیه دیگر نقشهای زمینه‌ساز و مقدماتی فلسفه است که قبلاً خاطرنشان کردم. حاصل این همه آن است که اگرچه احتجاج فلسفی، ایفاگر نقشهای مهمی در حیات دینی است، اما آنجا که ایمان غایب است به‌وجود آوردنش کار فلسفه نیست.

از این نکته استطرادی می‌گذرم؛ بنابراین خواهم کوشید درباره آنچه به‌نحوی اساسی در حرکتم از کفر به ایمان دخالت داشته شرحی عرضه کنم. تا آنجاکه من باخبرم این حرکت عمدتاً عبارت بود از فرآیند لبیک اجابت گفتن به یک خطاب و جذب یک جماعت و یک طریق زندگی شدن. ممکن است چنین بنماید که گویی من به یکی از جایگزینهای شناخته شدهٔ مسیحیت یعنی به مشربی طبیعت‌باور یا انسان‌باور ایمان آورده بودم. در این مشربها آدمی موضع یا جهت یا تعهد معینی را می‌پذیرد بی‌آنکه جداً باور داشته باشد از این طریق با علت بی‌انتهای همه چیز که خود را در عیسای مسیح منکشف کرده، مرتبط شده است. و چنان‌که قبلاً هم تصریح کردم در مورد نخستین مرحله از مراحل فرآیند مذکور نمی‌توان گفت که چنین توصیفی بالکل از حقیقت بی‌بهره است. اما مسلماً این سخن درباره آنچه فرآیندِ گفته شده پس از طی زمان مقتضی بدان انجامید صدق نمی‌کند. اینکه می‌گویم در حرکتم از بی‌ایمانی به ایمان عامل اصلی همان جذب شدنم به یک جماعت بوده، معنای ضمنی‌اش این نیست که بُعد «عمودی» حیات مسیحی جای خود را به بُعدی «افقی» داده بود. بلکه سخنم این است که من بُعد عمودی را از رهگذر بُعد افقی یافتم. من خداوند را به منزلهٔ واقعیتی در زندگی‌ام، از طریق یافتن جماعتی ایمانی و جذب شدن بدان جماعت کشف کردم. در آنجا بود که پیام ابلاغ شد. و اگر من سرانجام توانایی درک این معنا را

نمی‌داشتم که آن که پیام دربارهٔ اوست خود، در ابلاغ پیامها و نیز در وجود ابلاغ‌کنندگان دست دارد، بی‌تردید همچنان ناشنوا می‌ماندم. از آنچه هم‌اکنون گفتم مشهود است که کلیسا را بسیار جدی می‌گیرم. من هم مثل هر کس دیگر از نقاط ضعف بسیار مسیحیت نهادینه شده به خوبی آگاهم و شرط صداقت نیست اگر مدعی شوم یکایک گفتارها و کردارهای همه یا اکثر کسانی که در کلیسای اسقفی یا هر کلیسای مسیحی دیگر، حضور می‌یابند نمایانگر عشق به خداوندست. با این حال آن حیات نوی که عطیهٔ روح‌القدس است جایگاهش آنجاست و آن بخش ارزشمند تجربهٔ من مؤید این معناست که حیات نو به هیأتی که در **عهد جدید** تصویر می‌شود، حیاتی است که لزوماً در میان جماعت مؤمنان جریان دارد. در راه بازگشتم، یکی از مراحل مهم آنگاه در رسید که کلمات نیایشی که پس از مراسم عشای ربانی خوانده می‌شود مرا در قبضهٔ خود گرفتند. به‌طور خاص مقصودم فقره‌ای از دعاست که در آن پس از شکرگزاری به درگاه خداوند به خاطر اعطای «مائده روحانی از گرانبهاترین جسم و خون فرزندت عیسای مسیح منجی»، جماعت نمازگزار همچنین شکر خدا را بجای می‌آورد بدین خاطر «که ما اندامهای پیکر رازآمیز پسرت هستیم که رفیق متبرک همه مؤمنان است». برای اختتام این بخش از مطلب کاری بهتر از این نیست که قولی را از جی.کی. چسترتن نقل کنم: «در تحلیل نهایی دلیل مسیحی بودنم این است که کلیسا، آموزگاری است زنده نه مرده.»

به این ترتیب خوب است موضوع را به صورت شعارهایی بیان کنم: رجعت من، نه از رهگذر استدلال فلسفی انتزاعی بلکه به مدد تجربه حاصل شد؛ تجربهٔ عشق به خداوند و تجربه حضور روح‌القدس. به ساحت ایمان، با استدلال وارد نشدم. به بیان دقیقتر ورودم به عرصهٔ ایمان بود که برایم مواد تازه، داده‌های جدید و مقدمات نو برای استدلال کردن فراهم آورد؛ البته مسائل تازه‌ای نیز برایم مطرح شد. بیشتر شبیه بود به گشودن دیدگانم برای دیدن جنبه‌ای از محیط پیرامون خود که پیشتر نسبت بدان نابینا بودم. بیشتر به آن می‌مانست که بیاموزم به نوایی گوش بسپارم که پیش از آن ناشنیده مانده بود. بیشتر چنین بود، نه آنکه [به‌شیوه‌ای فلسفی] به این دریافت رسیده باشم که فلان مقدمات خاص [منطقاً] به فلان نتیجه خلاف انتظار می‌انجامد. هرچند سیر من به سوی دین، سیری تجربی بود، اما این سیر مطابق با الگوی انجیل نبود. در آن الگو پس از اعتقادی محکم و قاهر به گناهکاری خود، نوعی احساس رهایی حاصل می‌شود که همان اندازه قاهر و مقاومت‌ناپذیر است. بازهم مطابق همان الگو این احساس رهایی زمانی دست می‌دهد که فرد به عیسی تعهد بسپرد و نیز بپذیرد که عفو آن گناه، نتیجه فعل جبرانگر [= فدیه] مسیح است. من آرزو می‌کنم که همه ما سرانجام به ایمان متوازن، جامع و کامل دست یابیم؛ ایمانی که جمیع عناصر عمده مسیحیت را در خود جای می‌دهد. اما بیشتر ما نقطه آغازمان اینجا نیست. هرکدام ما از این یا آن جنبه از جوانب دین به درهم تنیدگی بی‌حد و حصر آن نزدیک می‌شویم. در مورد من قضیه از قراری بود که گفتم. و شاید در اثر همین تجربه جذب تدریجی و نه از سرگذراندن تجربه‌ای دفعی باشد که تلقی‌ام از زندگی مسیحی بیشتر مبتنی بر الگوی مذهب کاتولیک است. بر وفق این الگو پیشرفت امری تدریجی است که در آن شخص رفته‌رفته تزکیه می‌شود. فرآیندی است که به احتمال قوی پس از مرگ هم ادامه می‌یابد، همان‌طور که در حیات این سری. و چنان نیست که رستگاری به صورت «یکبار برای همیشه» روی دهد و پس از آن دیگر فرد با میشها و نه بزها بسر برد[۱۰]، همین و همین.

۳. سر آخر کلمه‌ای هم بگویم راجع به ماهیت دینی که مقصد بازگشتم بود. برای پرداختن به این نکته خوب است آن پرسش دائمی را طرح کنم: «مسیحی بودن به چیست؟» اینجا هم نظر من این است که برای تنوع مجاز جا بسیار است. چنین تنوعی از آنجا ناشی می‌شود که [در هر مورد] جوانب و وجوه مشخصی از کلیت بینهایت غنی ایمان مسیحی موضوع تأکید قرار می‌گیرد. اشخاص مختلف و گروههای مختلف به جنبه‌های مختلف چنگ می‌زنند و هریک جنبه‌ای را در مقام کانونی‌ترین وجه تجربه‌شان می‌نشانند. این وضعیتی مجاز است، دست‌کم تا وقتی که به طرد کردن دیگران نینجامد؛ دیگرانی که موضوع تأکیدشان از سنخی دیگر است. اگر بخواهم مطلب را بیش از حد ساده کنم می‌توان گفت مطابق روایتی که مذهب کاتولیک به دست می‌دهد مسیحی بودن عبارت است از «تعمید یافتن و پذیرفته شدن در کلیسا، که جسم مسیح است.» حال آنکه بر وفق مذهب پروتستان پاسخ انجیلی [به پرسش فوق] این است: «پذیرفتن عیسای مسیح در مقام منجی خود». اما خلاصه پاسخ من این است: مسیحی بودن یعنی گشوده بودن [= شرح صدر] در قبال انکشاف خداوند در عیسای مسیح؛ یعنی قرار گرفتن در میان جماعتی که مایه پیوندشان این است: آن انکشاف را منشأ واپسین تعهد خود می‌دانند؛ مسیحی بودن همانا برگرفتن آن انکشاف به مثابه برترین راهنما در زندگی است؛ در طلب ارتباط بودن با خداوند و ـ بنا به مفاد آن انکشاف ـ با همنوعان خویش است. گفتن ندارد گشودگی و تعهدی که موضوع سخن من هستند، اموری ذومراتب و مدرجند. و من نمی‌خواهم وارد قیل و قالهای خشک فقیهانه در این باب شوم که بر روی این طیف مدرج، فرد کجا باید بایستد تا مسیحی محسوب شود. تنها مایلم بگویم آنچه مایه تمایز یک مسیحی است، این گشودگی و این تعهد است. همچنین سعی می‌کنم برداشتم از حیات مسیحی چنان باشد که تا حد مقدور در برگیرنده [و نه طردکننده] افراد بیشتری به‌عنوان فرد مسیحی باشد. لازمه این نگرش، اهتمام ورزیدن به تقویت فهم خویش است از دین، از رهگذر تدقیق در متون مقدس و سنت الهیات و نیز از طریق تفکر درباره موضوعات و مسائلی که منبعث از تدقیق مذکور است. لازمه‌اش نیایش و ژرف‌اندیشی است. لازمه‌اش رعایت شعائر است. لازمه‌اش پیوستن به همکیشان مسیحی برای عبادت خداوند، برای تدبر و دعا، نیز برای مدد رساندن به یکدیگر در راه اتخاذ خط مشی مسیحی در زندگی است. لازمه‌اش تلاش برای اجرای قانون عشق در همه روابط خود است. لازمه‌اش شهادت دادن بر [حضور] آن نوری است که بر فرد تابیده شده و نیز اموری دیگر از این قبیل. می‌خواهم از یک چیز دیگر هم یاد کنم؛ چیزی که آن را از شرط مسیحی بودن به‌شمار نمی‌آورم. من این اندیشه را قبول ندارم که برای مسیحی بودن فرد باید فلان نظر معین را در باب نحوه انکشاف خداوند در کتب مقدس اتخاذ کند. این رأی را هم نمی‌پذیرم که [برای مسیحی بودن] باید آدمی بَهمان



مجموعه از گزاره‌های الهیاتی را مورد تصدیق قرار دهد. گمان می‌کنم در داخل جامعه مسیحی، برای اختلاف‌نظرهای صادقانه جا هست. البته حد و مرزهایی در میان است. حاشا که بگویم برای مسیحی بودن همین قدر کافیست که کسی عشق را در حیات بشر بسیار مهم بشمرد. اگر کسی معتقد نباشد که عالم وجود وابسته به یک علت متعال است که می‌توان درباره‌اش همچون موجودی متشخص اندیشه کرد، یا اگر کسی عیسای مسیح را به‌عنوان تجلی اعلای خداوند نپذیرد، چنین کسی به‌معنای صحیح کلمه مسیحی نیست. اما اینکه نسخه ناب کدام است، به نظر من، یک مسأله داخلی و خانوادگی است؛ مسأله‌ای است که در داخل خانواده مورد بحث قرار می‌گیرد، پرورده می‌شود، و اگر لازم شد بر سرش مشاجره هم صورت می‌گیرد. البته به امید آنکه چنین بحثی، رشته‌های پیوند خانواده را از هم نگسلد. به نظر من نسبت میان الهیات و ایمان مسیحی بنیادین، تا حدی همچون نسبت نظریات علمی فراپایه با آگاهی اولیه و مبتنی بر فهم متعارف (common sense) ما از جهان خارج است. در هر دو مورد می‌توانیم راجع به نقشه کلی امر بیرونی تصویری مشترک داشته باشیم، حال آنکه درباره ریزه‌کاریها و نیز درباره تبیین غایی آن حقیقت مشاع، باب اختلاف رأی باز است.

خلاصه کنم، بازگشت من به ایمان عمدتاً از رهگذر استدلال فلسفی، یا هرشکل استدلال دیگر، صورت نپذیرفت، بلکه با تجربه کردن خداوند حاصل شد؛ خدایی که در جامعه مسیحی مشغول عمل بود. طبیعتاً من درمقام یک فیلسوف که درباره دین، ازجمله دین خود، به مداقه فلسفی می‌پردازد، معتقدم که فلسفه در حیات مسیحی نقشهای برجسته‌ای ایفا می‌کند. قبلاً به اختصار بعضی از آن نقشها را مشخص کردم. منتها تصور نمی‌کنم ایمان آفریدن در ما جزئی از شرح وظایف فلسفه باشد. در این تبادل [بین خدا و انسان] تا آنجا که پای انسان در میان است، انجام آن وظیفه بر عهده قوایی است که بیشتر شهودی و کمتر عقلی و برهانی‌اند. فلسفه نقشی دارد که بسیار مهم است: ایمان را توضیح می‌دهد، درباره‌اش نظام‌پردازی می‌کند و از آن دفاع می‌کند. اما ایفای این نقش مبتنی بر این فرض است که: قبلاً ایمانی هست که بر صحنهٔ آن ایمان، فلسفه نقش خود را اجرا می‌کند.

یادداشتها

* مترجم در نوشتن پانویسها از منابع زیر بهره گرفت:

- *The Oxford Reference Dictionary*
- *Oxford Advanced Learner's Encyclopedic Dictionary*
- ***فرهنگ اشعار حافظ***، تألیف احمد علی رجایی بخارایی.

۱. Methodist عضو فرقه‌ای از مذهب پروتستان به نام متدیسم. ظهور متدیسم به یک نهضت انجیلی در قرن هجدهم برمی‌گردد. این نهضت از انجمنی دینی به اسم «باشگاه مقدس» ریشه گرفت. جان و چارلز وسلی، در آکسفورد، مؤسسان این انجمن در داخل کلیسای انگلیس بودند. کشیشان این فرقه معمولاً عضو کلیسای مشایخی (= پرسبیتری) هستند. دلیل اطلاق کلمهٔ «متدیست» بر پیروان جان و چارلز وسلی نامعلوم است. م.

۲. Episcopal church کلیسای اسقفی پروتستان که اداره‌اش در دست اسقفهاست. م.

۳. Presbyterianism اصول کلیسای مشایخی (پرسبیتری)، کلیسایی که اداره‌اش در دست ریش‌سفیدان هم رتبه است.

۴. Liturgy صورتی ثابت از عبادت دسته جمعی در کلیسا؛ کتاب دعای رسمی کلیسای انگلیس. م.

۵. Anglican وابسته به کلیسای انگلیس. م.

۶. Mennonite عضو فرقه‌ای مسیحی که در قرن شانزدهم در فریزلند، منطقهٔ شمال اروپا، پدید آمد. منونیت‌ها مخالف تعمید کودکان، سوگند خوردن، خدمت نظام، و تصدی مناصب اجتماعی‌اند. در سده‌های بعدی، منونیت‌ها در جستجوی آزادی سیاسی ابتدا به دیگر کشورهای اروپا و به روسیه و سپس به امریکای شمالی و جنوبی مهاجرت کردند. م.

۷. Charismatic گروه‌های مذهبی که بر عطایای الهی از جمله (اعطای قدرت شفای بیماران) تأکید می‌ورزند. م.

۸. «speaking in tongues» به معنای گفته‌های معمولاً نامفهومی است که در حالت وجد و هیجان ناشی از تجربهٔ مذهبی ظاهر می‌شود. همچنین در زبان فارسی شاید تعبیر مناسب دیگر برای این معنا کلمهٔ تواجد باشد. در شرح تعرف آمده است: «... و چون این وجد در سر بنده پدید آید و غلبه گیرد، ظاهرش مضطرب گردد و بانگ و ناله پدید آید. آن بانگ و نالهٔ او را تواجد خوانند...» (به نقل از ***فرهنگ اشعار حافظ***، ص ۶۷۴)

در این معنا «وجد» هم گویا لفظ مناسبی است. به هر حال اینجانب در متن حاضر برای انتقال معنای مذکور از سه تعبیر «تواجد»، «وجد» و «های‌وهوی ناشی از وجد» استفاده کردم. تعبیر «های‌وهوی ناشی از وجد» را که شاید معادل دقیق speaking in tongues باشد با نظر به بیت زیر از حافظ برگزیدم:

مطرب چه پرده ساخت که در حلقهٔ سماع

بر اهل وجد و حال درهای‌وهو ببست - م.

۹. Eucharist رسمی مسیحی که در آن به یاد شام آخر، نان و شراب تبرک یافته تناول می‌شود. م.

۱۰. اشاره‌ای است به آیات ۳۲ به بعد از انجیل متی، باب بیست و پنجم: «و جمیع امت‌ها در حضور او [= پسر انسان] جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می‌کند. به قسمی که شبان میشها را از بزها جدا می‌کند و میشها را بر دست راست و بزها را بر چپ خود قرار دهد. آنگاه پادشاه به اصحاب طرف راست گوید بیایید ای برکت‌یافتگان از پدر من و ملکوتی را که از ابتدای عالم برای شما آماده شده است بمیراث گیرید... پس اصحاب طرف چپ را گوید ای ملعونان از من دور شوید و در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او مهیّا شده است...» ***(ترجمهٔ فارسی کتاب مقدس، ۱۹۱۴)***

از اینجاست که در زبان انگلیسی to seperate the sheep from the goats به معنای «جدا کردن نیکان از بدکاران» است. م.

ایمان نا ـ واقع‌گرایانه*



دان کیوپیت
ترجمه ابراهیم سلطانی

اشاره

در یک تقسیم‌بندی کلان، دوگونه فلسفهٔ دین داریم: فلسفهٔ دینِ واقع‌گرا و فلسفهٔ دینِ نا ـ واقع‌گرا. دان کیوپیت، متأله برجسته و صاحب نام انگلیسی، معتقد است که دوران شکوفایی واقع‌گرایی افلاطونی سپری شده و ایمان دینی باید مدرنیزه شود. کیوپیت ایمان را تعهدی خلاقانه و مختارانه به ارزشهای معنوی و به‌شیوه‌ای از زندگی می‌داند و ابداً دلنگران تطابق یا عدم تطابق گزاره‌های دینی با عالم خارج از ذهن نیست. او آرای خویش را به سنتی قوی و غنی در فرهنگ و فلسفهٔ غرب متکی می‌کند؛ سنتی که از کانت تا ویتگنشتاین تداوم یافته است.

کیوپیت خود را دیندار می‌داند و در مقام عمل نیز جداً به آداب و فرایض دینی پایبند است، اما انتشار کتابها و مقالات او واکنش عده‌ای از دینداران را برانگیخته است. کتاب دریای ایمان او نیز، که چندی قبل به زبان فارسی ترجمه شد، توجه خوانندگان فرهیخته را به خود جلب کرد. در این شمارهٔ کیان مناسب دیدیم که روایت مختصر کیوپیت از ایمان دینیِ نا ـ واقع‌گرا را همراه با نقد یکی از منتقدانش به خوانندگان تقدیم کنیم.

در این بحث نکته‌ای هست که به دشواری می‌توان آن را بدون پارادوکس بیان کرد، اما من تلاشم را می‌کنم: تجربهٔ مدرن ما حاکی از آن است که هیچ واقعیت عینی، ثابت و معقولی در بیرون وجود ندارد تا احیاناً در زبان ما انعکاس یابد و به مدد آن بتوانیم نظریه‌هایمان را بسازماییم. ما اکنون به‌طور کامل در درون تاریخمان، زبانمان و در دل امواج دگرگونی فرهنگی زندگی می‌کنیم. ما پی برده‌ایم که جهانمان مخلوق موجودی دیگر نیست بلکه محصول نمادها و تضارب آرا و ادلّه است. انقلاب انتقادی‌ای که در تفکر ما رخ داد، در درازمدت موجب شد که نسبت به نظریه‌ها، دیدگاهها و نحوه تفکرمان وقوف بیشتری بیابیم و واقعیت عینی ذوب شود. ما دیگر کیهانی واقعی در اختیار نداریم، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از اختلاف‌نظرهای مزمن پیش روی ماست.

حال بیایید، در مقابل، دیدگاه فلسفی و دینی سنتی مسیحیت در قرون وسطی را مختصراً مرور کنیم. این دیدگاه افلاطونی بود و میان این جهان مادی دگرگون شونده و فسادپذیر، در پایین، و آن جهان سرمدی و مسلط و معقول، در بالا، تقابل آشکار می‌افکند. این دیدگاه پیشا ـ نقدی بود، لذا مردم تمایز روشنی میان فرهنگ و طبیعت قائل نمی‌شدند. آنها ساده‌دلانه گمان می‌بردند که برداشتهای فرهنگی بخشی از نظم طبیعی اشیا هستند. این دیدگاه پیشا ـ علمی بود، و بسیاری از وقایع به علل ماوراءطبیعی نسبت داده می‌شد. همچنین، این دیدگاه پیشا ـ تاریخی بود، و درک مردم از گذشته اندک و بسیار مه‌آلود بود. زندگی تحت سلطه و سیطره سنت بود و سنت کالبد متصلبی از دانش بود که از نیاکان به ارث رسیده و از آسمان نازل شده بود. بنابراین، ایمان جزمی بود و آدمیان را به یک مجموعه از حقایق و یک نحوهٔ زیست[1]، که از دوران بدوی تا پایان تاریخ بنا نبود تغییر کند، متعهد و ملزم می‌کرد.

در چنین زمینه‌ای فلسفه و الهیات، هردو، معطوف به «ضرورت»، «تغییرناپذیری» و «کمال ایده‌آل» بودند. زیرا در هر دو سنت هدف حیات بشری نیل به معرفت مطلق نسبت به واقعیت مطلق بود. انسان با تأمل فارغ از زمان دربارهٔ کمال و ضرورت مطلق، که دین آن را «رؤیت خداوند»[2] می‌خواند، به سعادت و رضایت خاطر کامل دست می‌یافت. لذا فرهنگ مسیحی کهن، از این حیث که به یک وجود عینی، سرمدی، واجب، معقول و کامل معطوف بود، شدیداً واقع‌گرا بود. ایمان، جزمْ محور و در تمنای ملکوت آسمان بود و راهب، که راه زندگی او به ملکوت آسمان ختم می‌شد، والاترین الگوی انسان بود. بدن، زمان، فرهنگ، اختلاف‌نظر، تاریخ و حیات زیست شناختی، همگی، تقریباً مورد غفلت قرار می‌گرفتند یا تحقیر می‌شدند.

حال ببینید که ما چگونه تلقی سنتی مسیحیت افلاطونی را یکسره معکوس کرده‌ایم. جهان ماورا و همه امور مطلق رخت بربسته‌اند. سراسر زندگی و تمامی معیارهای ما اکنون در درون زبان و فرهنگ قرار دارند. خوب یا بد، **ما تاریخمان را می‌سازیم؛ ما جهانمان را شکل داده‌ایم؛ ما به کمک یکدیگر هنجارهای زندگیمان را پدید آورده‌ایم.** لاجرم، برای ما باید دین چیزی باشد کاملاً متفاوت با آنچه در دوران شکوفایی و رونق واقع‌گرایی افلاطونی بوده است. روشن است که اگر آنچه من می‌گویم درست

علیه ایمان نا-واقع‌گرایانه*

استیون دیویس
ترجمه ابراهیم سلطانی



اغلب ما معتقدان به وجود خدا مدتهاست با این واقعیت کنار آمده‌ایم که انسانهایی هوشمند و اخلاقی وجود دارند که به خدا اعتقاد ندارند. همچنین، ما می‌دانیم که بعضی از این افراد مایلند جنبه‌هایی از حیات دینی را حفظ کنند. اگر کیوپیت به این دستهٔ اخیر متعلق باشد (و من معتقدم که چنین است)، تا اینجا چیزی وجود ندارد که معتقدان به خدا را با تهدید خاصی مواجه کند. اما آنچه عجیب به نظر می‌رسد این است که کیوپیت تلویحاً مدعی است که آرایَش، به دلایل صرفاً دینی، بر اعتقاد به خدا برتری دارد.

این قماری کلان است. نظریهٔ کیوپیت ناظر به معضلاتی فنی در مباحث فرعی الهیات نیست. این موضوعی است که مسیحیان ـ محققان و غیرمحققان به یک اندازه ـ را عمیقاً نگران می‌کند.

اجازه دهید سه نقد بر مقالهٔ کیوپیت وارد کنم. اولین نقد ناظر به آن چیزی است که می‌توانیم آن را شیوهٔ بلاغی کیوپیت بخوانیم. به نظر من، کیوپیت به نحو قابل انتقاد و ناشایستی آنچه را با آن مخالف است، به سخره می‌گیرد. گویی مسیحی ارتودوکس بودن یا حتی قائل به واقع‌گرایی دینی بودن، صرفاً تمرین لودگی است. به نظر من، وقتی از «واقع‌گرایی نسبت به x» سخن می‌گوییم، معنایش این است که x مستقل از اعتقاداتِ ناظر به x وجود دارد (یا وجود ندارد). لذا «واقع‌گرایی نسبت به خدا» یعنی خدا، کاملاً مستقل از اعتقادات افراد دربارهٔ خداوند، وجود دارد یا وجود ندارد. اما تصویری که کیوپیت از واقع‌گرایی ترسیم می‌کند، انواع و اقسام نتایج نظری عجیب و غریب را به بار می‌آورد ـ بسیاری از این لوازم و نتایج واقع‌گرایان را شگفت‌زده می‌کند.

به‌عنوان مثال، بر اساس رأی کیوپیت، واقع‌گرایی چنین باشد، مسیحیت برای تداوم بقا باید انقلابی را از سر بگذراند.

هنوز هستند کسانی که به اعادهٔ نظم کهن امیدوارند. از نظر آنان وضعیت بینابین وجود ندارد: پایان جزمیت‌گرایی [دگماتیسم]، آغاز پوچ‌گرایی [نیهیلیسم] است. آنها از اندیشه جهان خالی از یقین می‌هراسند. آنها در آرزوی جامعه‌ای هستند که تحت سیطرهٔ یک حقیقت مطلق و تحت ارادهٔ یک قدرت مطلق باشد. اما نا-واقع‌گرایانی همچون من، با دیدگاه آنان مخالفند و مدعی‌اند که مسیحیت می‌تواند و می‌باید مدرنیزه شود. ما از نماد «روز پنجاهه»[3] مدد می‌گیریم؛ روزی که خداوند خویش را همچون روحی در فردفرد مؤمنان منتشر کرد. درست همچون حقیقت که از آسمان به زمین آمده و اکنون در دل مباحثات گوناگون ما انسانها ماندگار شده است؛ درست همچون حاکمیت سیاسی که دیگر یکسره در اختیار اَبَرانسانی فراتر از جامعه نیست بلکه در بدنه سیاسی جامعه پخش شده است؛ و فی‌الواقع، درست همچون کل جهان ماورایی پیشین که اکنون در حیات اینجهانی حل شده است ـ خداوند نیز اکنون در درون تک‌تک ماست.

امیدوارم این بحث آنچه را من از «فلسفهٔ دینِ نا-واقع‌گرا»[4] مراد می‌کنم، اندکی روشنتر کرده باشد. واقع‌گرایان معتقدند زبان دینی ما ناظر به موجودات، وقایع و نیروهایی است که به جهان بالا تعلق دارند؛ جهان ثانی و نامشهودی [جهان غیب] که در فراسوی این جهان قرار دارد. اما من معتقدم که تنها یک جهان وجود دارد و آن هم همین جهان است؛ جهانی که ما ساخته‌ایم، زیست‌جهان انسان، جهان زبان. من معتقدم که اگر زبان را بازتابانندهٔ ساختار واقعیتی بُرون ـ زبانی بدانیم، اگر زبان را بازتابانندهٔ جهانی فراسوی جهان زبانی انسان بدانیم، **در هر حال** درباره زبان به خطا رفته‌ایم. هر کلمه ابزاری است برای انجام کاری، نه یک دستگاه زیراکس، که از آنچه کلمه نیست، رونوشتی به‌دست می‌دهد. تنها زبانی که ما می‌شناسیم، کاملاً بشری است. این زبان کار خود را به‌عنوان رسانه به خوبی انجام می‌دهد. در این تنها جهانی که به ما تعلق دارد، زندگی بشر در رسانهٔ زبان جریان دارد. لذا ما نباید درکی اسطوره‌ای از زبان دینی داشته‌باشیم و گمان کنیم که این زبان تصویری از جهانی ثانی ترسیم می‌کند؛ ما باید زبان دینی را برحسب نقشی که در زندگی ما ایفا می‌کند، درک کنیم. برای ما تنها یک جهان وجود دارد، و آن نیز **همین جهان** است: جهان مشهود، جهان زبان، جهان زندگی روزمره، جهان سیاست و اقتصاد. و این جهان «بیرون» ندارد. این جهان، به‌هیچ‌نحو، به چیزی ماورایی وابسته نیست و این سخن معنایی ندارد که افعال و اعتقادات فرهنگی ما باید بر بنیانی بیرونی مبتنی شوند.

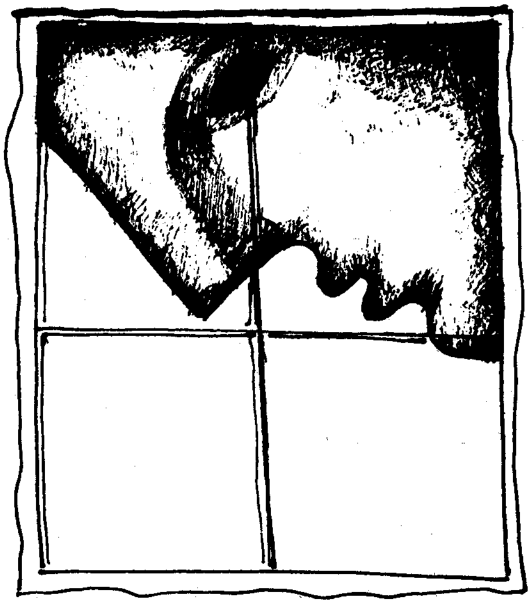
یادداشتها

* Don Cupitt, "Anti - Realist Faith", *Is God Real?* , Joseph Runzo, London: Macmillan, 1993, 48-50.

1. form of life
2. Vision of God
3. the Day of Pentecost
4. non - realist philosophy of religion

لوازمی دارد: (۱) ذوات دگرگونی‌ناپذیر و نامشهودی وجود دارند؛ (۲) در فراسوی این جهانی که زبان ما آن را توصیف می‌کند، جهانی نامشهود و ماورایی وجود دارد؛ (۳) معنا، موجودی ذی‌روح است که در واژه سکنا گزیده است؛ (۴) ذهن، موجودی ذی‌روح است که در بدن سکنا گزیده است؛ (۵) قانون طبیعت، اصلی ذی‌روح است که با واسطهٔ سیمهایی نامشهود وقایع را تحت تأثیر قرار می‌دهد و کنترل می‌کند؛ و (۶) صدق سه جهت[۱] دارد (در حالی که در تقسیم‌بندیهای استاندارد از دو جهت سخن گفته می‌شود): «صادق»، «ضرورتاً صادق» و «مطلقاً صادق».

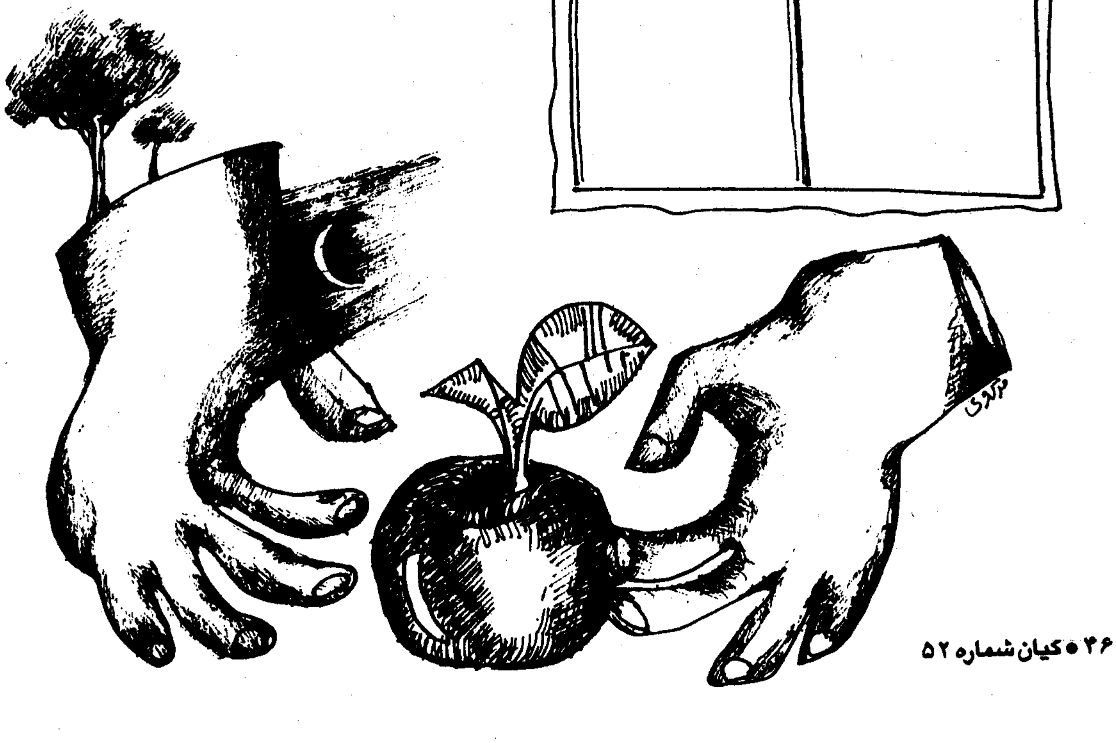
چه بسا عده‌ای از واقع‌گرایان به این دیدگاهها معتقد باشند اما چنین نیست که همهٔ واقع‌گرایان چنین اعتقاداتی داشته باشند یا منطقاً ملزم به پذیرش این اعتقادات باشند. (۱) عده‌ای از واقع‌گرایان به ذوات نامشهود معتقدند و عده‌ای معتقد نیستند (همهٔ واقع‌گرایان، افلاطونی نیستند). (۲) عده‌ای از واقع‌گرایان به وجود جهانی نامشهود و ماورایی معتقدند و عده‌ای چنین اعتقادی ندارند. (۳) من فکر نمی‌کنم کسی، چه واقع‌گرا چه نا_واقع‌گرا، به شیوهٔ کیوپیت «معنا» را توصیف کند و به آن مادیّت ببخشد («معنا موجودی ذی‌روح است که در واژه سکنا گزیده است»). (۴) عده‌ای از واقع‌گرایان به ثنویت دکارتی قائلند، اما عده‌ای دیگر به فیزیکالیسم گرایش دارند. ۵) بسیاری از مردمی که گرایشهای فلسفی دارند، دیگر این روزها می‌دانند که قوانین طبیعی بیش از آنکه قهری باشند، توصیفی‌اند. مثلاً، قانون جاذبه سیب را به سوی مرکز زمین نمی‌کشاند بلکه این واقعیت را توصیف می‌کند که بنابر تجربهٔ ما سیبها (هنگامی که در نزدیکی زمین رها می‌شوند) همواره به سوی مرکز زمین حرکت می‌کنند.(۶) من نمی‌دانم که اصطلاح **مطلقاً صادق** چه معنایی می‌دهد. من فکر می‌کنم که درک نسبتاً روشنی از معنای «صادق بودن یک گزاره» دارم؛ همچنین فکر می‌کنم که معنای «ضرورتاً صادق بودن یک گزاره» را می‌فهمم؛ اما آنچه کیوپیت تحت عنوان «مطلقاً صادق» مکرراً در مقاله‌اش مورد نقد قرار می‌دهد، برای من ناشناخته است. دست‌کم، کیوپیت باید مقصود خویش از این تعبیر را توضیح دهد.



کیوپیت می‌گوید که واقع‌گرایی دینی مستلزم یا مشتمل بر این باورهاست: (۱) مسیحیت مجموعهٔ بی‌زمان، منسجم و عملاً دگرگونی‌ناپذیری از اندیشه‌هاست؛ (۲) کهنترین صورت ایمان، خالصترین آنهاست؛ (۳) زبان کتاب مقدس و مسیحیت معنایی بی‌زمان و فرافرهنگی دارد؛ و (۴) زبان خداوند، زبان واقعی انسانها نیست. به نظر کیوپیت، یکی از عواقب واقع‌گرایی دینی بَربَر شدن مسیحیت است («که با افراطهای فجیع در قدرت و گناه، در قساوت و احساساتیگری، عمیقاً پیوند دارد»).

اما بدون تردید می‌توان قرائتهایی سازگار از واقع‌گرایی دینی به دست داد که **هیچ‌یک** از فقرات فوق را در برنداشته باشد. به نظر من، **آکویناس، شلایرماخر، بارت و تیلیش** از قائلان به واقع‌گرایی دینی هستند که یا به هیچ‌یک از فقرات فوق باور ندارند یا تعداد اندکی از آنها را می‌پذیرند. من خود را دینداری واقع‌گرا می‌دانم اما به دقت می‌توانم بگویم که به هیچ‌یک از آنها اعتقاد ندارم.

آنچه می‌خواهم بگویم این است که واقع‌گرایی دینی آنقدر که کیوپیت می‌گوید، مضحک نیست. اگر کسی بخواهد نامقبول بودن واقع‌گرایی دینی را نشان بدهد، باید پذیرفتنی‌ترین شکل واقع‌گرایی را ابطال کند، نه شکل بی‌معنای آن‌را. یک فرد می‌تواند مسیحی و واقع‌گرا باشد بدون آنکه به هیچ‌یک از کاریکاتورهای



عجیب و غریبی که کیوپیت آنها را نقد و رد می‌کند، متعهد باشد.

انتقاد دوم من این است که معتقدم موضع کیوپیت خود ـ ویرانگر[2] است، به عبارت دیگر خود را ابطال می‌کند. اگر من این جمله را بسازم که، **من نمی‌توانم هیچ جملهٔ فارسی‌ای[3] بسازم**، جملهٔ من خود ـ ویرانگر است. همچنین اگر کسی ادعا کند که می‌داند که **هیچ چیز نمی‌توان دانست**، موضعی خود ـ ویرانگر اتخاذ کرده است.

کیوپیت همدلانه موضعی را توصیف می‌کند که آن را «اصالت منظر[4]» می‌خواند. براساس این نظریه، ما نمی‌توانیم بدانیم که چیزها چگونه هستند بلکه صرفاً می‌دانیم که آنها چگونه به نظر ما می‌رسند. اما آیا او نظریهٔ «اصالت منظر» را **صادق** می‌داند؟ اگر این نظریه صادق باشد، دست‌کم در یک مورد مهم ما **می‌توانیم** بگوییم که چیزها چگونه هستند، و آن یک مورد عبارت است از اینکه «ما نمی‌توانیم بدانیم که چیزها چگونه هستند بلکه صرفاً می‌دانیم که آنها چگونه به نظر ما می‌رسند.» لذا، «اصالت منظر» خود ـ ویرانگر است. اما اگر اصالت منظر را صادق ندانیم بلکه آن را صرفاً دیدگاهی در میان سایر دیدگاههای موجود به‌شمار آوریم، یعنی آن را صرفاً نظرگاه عده‌ای بدانیم، آنگاه چرا آنها که قائل به «اصالت منظر» نیستند، باید «اصالت منظر» را جدی و در خور توجه به حساب آورند؟ کیوپیت برای آنکه نشان دهد که آنها باید چنین کنند [یعنی باید اصالت منظر را جدی بگیرند]، لازم است دلیل اقامه کند؛ دلیلی که متضمن مدعای صدق و کذب بردار درباره «اصالت منظر» نباشد.

همچنین کیوپیت می‌گوید: «دیگر هیچ حقیقت منفردِ مهم فراگیرِ جزمی‌ای وجود ندارد.» من نمی‌دانم این جمله دقیقاً چه معنایی دارد، اما در عین حال متحیرانه از خود می‌پرسم که آیا کیوپیت این جمله را صادق می‌داند. آیا به‌نظر او خود این جمله حقیقتی مهم و فراگیر را بیان می‌کند که ما باید آن را مورد توجه قرار دهیم؟ مطمئناً مقاله او چنین تأثیری بر خواننده می‌گذارد. کیوپیت همچنین می‌گوید: «از آنچه در حال رخ‌دادن است، هیچ توصیف مطلقی نمی‌توان به‌دست داد.» در اینجا هم من درباره معنای واژه **مطلق** اطمینان ندارم ـ شاید این واژه کم و بیش به‌معنای **صادق** باشد. اما این دیدگاه که از هیچ چیز نمی‌توان توصیفی صادق به‌دست داد، خود را ابطال می‌کند (زیرا دیدگاه مذکور متضمن این ادعاست که از چیزی توصیفی صادق به‌دست می‌دهد).

کیوپیت در ادامهٔ مقاله‌اش تصدیق می‌کند که نا ـ واقع‌گرایی بیان «حقیقتی متافیزیکی درباره وضعیت بشری» نیست. او می‌پذیرد که «دیگر هیچ دیدگاهی درباره امور چنان نیست که مجبور به پذیرش آن باشیم.» اما در این صورت می‌توان پرسید که شأن معرفت‌شناختی نا ـ واقع‌گرایی چیست. اگر نا ـ واقع‌گرایی صرفاً دیدگاهی است در میان سایر دیدگاهها، چرا واقع‌گرایان باید آن را جدی بگیرند؟ به‌علاوه، به‌نظر می‌رسد که کیوپیت نه فقط واقع‌گرایی دینی را کاذب می‌داند بلکه آن را ضرورتاً کاذب می‌داند. او می‌گوید: «دین یکسره تاریخی و فرهنگی است»، و می‌افزاید: «دین هیچ‌گاه نمی‌توانسته به‌گونه‌ای دیگر باشد.»

مسأله این است که موضع کیوپیت یا خود ـ ویرانگر است، یعنی فاقد سازگاری درونی است، یا در غیر این‌صورت به همین شیوه می‌توان انتقادات دیگری بر موضع کیوپیت وارد کرد و او باید پاسخ این انتقادات را به خوانندگانش بدهد.

سومین انتقاد من ناظر به پرسش از گوهر دین است. یکی از جذابترین جنبه‌های موضع کیوپیت (که به‌نظر من بسیاری از غیرمتخصصان را گیج می‌کند) این است که او، به رغم دیدگاههایش، بی‌کم و کاست به فرایض دینی عمل می‌کند. به نظر من، پاسخ این معضل را می‌توان در آن بخش از مقالهٔ کیوپیت یافت که می‌گوید: «... غایت زندگی دینی، نیل به مرتبه‌ای معنوی در فراسوی همه نمادهاست.» اگر معنویت (به‌منزلهٔ نوعی وضعیت روانشناختی) غایت و کانون دین باشد، آنگاه آشکار است که می‌توان نا ـ واقع‌گرا یا حتی ملحد بود و همچنان دیندار ماند. یکی از دوستان من که، در مقام عمل، به ذن بودیسم پایبند است، درواقع ملحد است و به نظر من مقام و مرتبه معنوی او از من [که ملحد نیستم] بالاتر است.

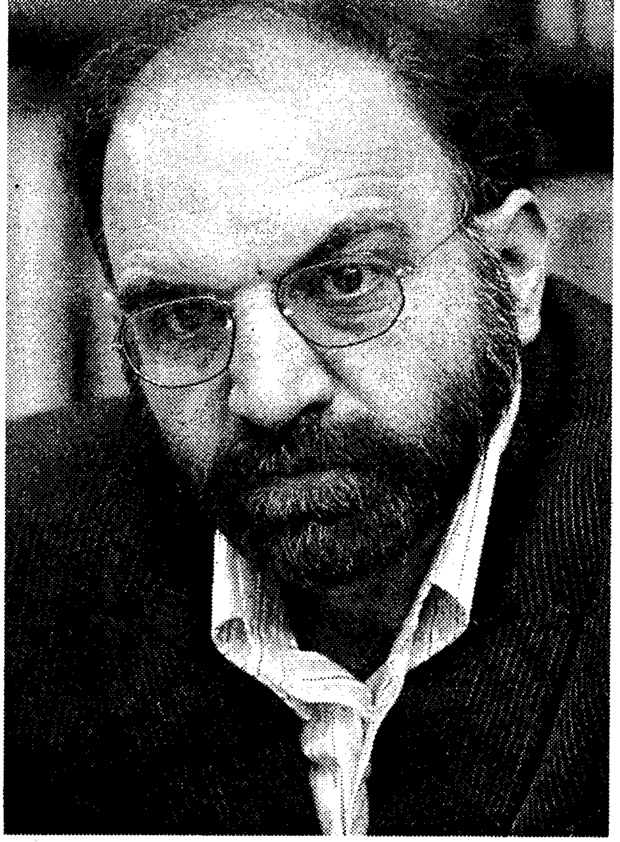
من نمی‌توانم این اعتقاد کیوپیت را ابطال کنم که معنویت بر آموزه‌های اعتقادی اولویت دارد و آنچه در دین واقعاً مهم است، همین معنویت است. من صرفاً می‌توانم دیدگاه خودم را تشریح کنم. گوهر ایمان مسیحی، چنان معنویتی نیست که بتوان به اعتبار آن، به‌نحو منطقی و به‌نحو علّی و (به تعبیری) به‌نحو غایت‌اندیشانه خدا را حذف کرد. ایمان مسیحی پاسخ متناسب ما به خطابی از جانب خداوند است؛ پاسخ به عشق خداوند آنچنان که خود را عمدتاً در مسیح متجلی کرد. چنان‌که در **اعتقادنامه مختصر وست‌مینستر** (۱۶۴۳) به زیبایی بیان شده است: «غایت اصلی انسان ستایش خداوند و برخورداری جاودانه از اوست.» لذا خداوند (مقصودم از خداوند موجودی است که وجود او مستقل از دیدگاههای افراد دربارهٔ اوست) عنصر ضروری ایمان مسیحی است.

به‌هرحال، مطلب این است که موضوع اصلی در این زمینه اعتقاد به خداوند است. لذا اگر کسی می‌خواهد تغییراتی را که در سالهای اخیر در دین‌شناسی کیوپیت رخ داده است، مورد ارزیابی قرار دهد، باید از این پرسش آغاز کند: آیا خدا ما را آفریده است یا ما او را آفریده‌ایم؟ کسانی که معتقدند ما خدا را آفریده‌ایم و لذا دیندار بودن فایده چندانی ندارد، ملحدند. کسانی که معتقدند ما خدا را آفریده‌ایم اما دیندار بودن همچنان ارزشمند است، به راه کیوپیت می‌روند. کسانی که معتقدند خدا ما را آفریده است و مهمترین تکلیف ما انسانها ستایش خداوند است، واقع‌گرایانِ دینداری هستند که زندگی خویش را مصروف پرستش خداوند و خدمت به او می‌کنند.

یادداشتها

* Stephen Davis, "Against Anti - Realist Faith", *Is God Real?*, Joseph Runzo, London: Macmilian, 1993, 56-59.

1. modality
2. self - stultifying
3. در متن اصلی از «جملهٔ انگلیسی» سخن رفته است. (م)
4. perspectivism



ایمان و امید

گفت‌وگویی با عبدالکریم سروش

○ ***موضوع گفت‌وگوی ما «ایمان دینی» است. به‌عنوان اولین سؤال بفرمایید که تلقی و تعریف جنابعالی از ایمان دینی چیست؟ اگر بتوانیم دین را متشکل از سه رکن تجربه‌های دینی، اعتقادات دینی و اعمال دینی بدانیم، ایمان دینی چه نسبتی با این ارکان سه‌گانه دارد؟***

● ایمان دینی، آنچنان که من می‌اندیشم، عبارت است از باور داشتن و دل سپردن به کسی همراه با اعتماد و توکل به او و نیک دانستن و دوست داشتن او. من در این بیان عمدتاً ایمان به خدا را معنا کردم چرا که خداوند محور نظامهای دینی توحیدی است. ایمان را با اعتقاد محض نمی‌توان معادل دانست؛ نه هرجا که پای

در جهان جدید باید تجربه‌های دینی را مجدداً زنده کرد تا بر روی آن کلام دینی جدیدی، متناسب با عصری که در آن زندگی می‌کنیم، بنا شود.

اعتقاد، حتی اعتقاد جزمی، در میان است، می‌توان سخن از ایمان گفت. به‌دلیل اینکه در ایمان، علاوه بر اعتقاد، توکل و اعتماد و نیک دانستن و دوست داشتن و خضوع و تمکین هم نهفته است. ما باورهای بسیاری داریم که در عین یقینی بودن، ایمان نامیده نمی‌شوند. مثلاً ما بنا به تعلیمات دینی به وجود شیطان یقین داریم، اما هرگز به شیطان ایمان نداریم، زیرا او را شایسته اعتماد نمی‌دانیم، بر او توکل نمی‌ورزیم و در او فضیلتی سراغ نداریم.

آنچه در عرصه علوم و فلسفه می‌گذرد نیز مشمول همین حکم است. مشکل بتوان گفت که فیلسوفان به اصالت وجود یا اصل علیّت ایمان دارند یا عالمان نسبت به نظریه اتمی ایمان دارند. دلیل این امر آن نیست که این نظریات قطعی و متیقن نیستند، بلکه ایمان آوردن شروط و شرایط دیگری دارد که باید در کنار اعتقاد بیایند تا بتوان واژه ایمان را به‌نحو معناداری استعمال کرد.

هنگامی که ایمان دینی، با اوصاف و شرایطی که عرض کردم، در ذهن و دل کسی حاصل شد، البته تحولی در تمام شخصیت او پدید خواهد آمد که این تحول وجودی با تحولی که تنها در ذهن آدمی پدید می‌آید، تفاوت می‌کند. شخص مؤمن همه هستی خود را یک جا به موضوع ایمان خود می‌بخشد. و همچنان که پاره‌ای از فیلسوفان گفته‌اند، ایمان به آدمی وجود تازه‌ای می‌بخشد، نه فقط داده تازه‌ای به ذهن او. این وجود مؤمنانه است که با وجود کافرانه مقابل می‌نشیند. وجود کافرانه وجودی است که اساساً اهل انکار و سرکشی و جحود است، در حالی که وجود مؤمنانه وجودی است آکنده از خضوع و تسلیم. اگر به مأثورات دینی هم نظر کنیم، این رأی تقویت می‌شود، فی‌المثل این آیه قرآن: **انما المومنون الذین اذا ذکرالله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً و علی ربهم یتوکلون** (انفال،۲) (مؤمنان کسانی هستند که همین که نام خدا را بشنوند، دلشان می‌لرزد و آیات خدا که بر آنان خوانده شود، بر ایمانشان افزوده خواهد شد و اهل توکل بر خدای خود هستند). لرزیدن دل نشانه‌ای از خضوع و تسلیم است و از نوعی رابطه عاشقانه و خاضعانه میان مؤمن و موضوع ایمان حکایت می‌کند. به‌علاوه چنان‌که دیده می‌شود توکل هم از اوصاف مؤمنان است و بدون آن، ایمان تمام نیست. به‌طوری‌که می‌توان اندراج توکل در تعریف ایمان را اندراجی آنالیتیک دانست و نه وصفی لازم یا اتفاقی. و نیز این آیه: **انما یومن بایاتنا الذین اذا ذکروا بها خروا سجداً و سبحوا بحمد ربهم و هم لا یستکبرون. تتجافی جنوبهم عن المضاجع...** (سجده، ۱۵ و ۱۶) (مؤمنان به آیات الهی آنانند که وقتی متذکر آیات می‌شوند سجده‌کنان بر خاک می‌افتند و تسبیح خدا می‌کنند و اهل استکبار نیستند. شبها از بستر کناره می‌گیرند و خداوند را با خوف و طمع می‌خوانند...). در اینجا هم سجده و عدم استکبار و امید و اعتماد از نشانه‌های ایمان شمرده شده‌اند.

ایمان، به توضیحی که عرض کردم، قابل زیادت و نقصان است. همچنان‌که عشق هم می‌تواند افزونتر و افزونتر شود و اعتماد و توکل و دوست داشتن هم قابل تضعیف و تقویت است. کشف نیکیها و ارزشها و جمال و جلال در متعلّق ایمان امری تدریجی‌الحصول است و لذا می‌تواند بر قوت ایمان شخص بیفزاید. به همین سبب شخص مؤمن از لحاظ ایمانی گاه فربه و گاه لاغر می‌شود، همچنان که شخص کافر هم دچار فربهی و لاغری می‌شود. من به عمد از یقین و باور یقینی سخن نگفتم چون مندرج کردن یقین در تعریف ایمان، امری مشکل و مشکوک است. پاره‌ای از متکلمان مسلمان، ایمان را اعتقاد جزمی و یقینی

در جهان جدید، خدایی که مؤمنان کشف می‌کنند، ممکن است با خدایی که گذشتگان کشف و تجربه می‌کردند، متفاوت باشد.

شمرده‌اند، و به همین دلیل وقتی با زیادت و نقصان ایمان مواجه شده‌اند (امری که قرآن به صراحت از آن یاد می‌کند)، به تکلف افتاده‌اند و زیادت و نقصان را به عوارض ایمان راجع دانسته‌اند نه گوهر آن. یقین البته زیاده و کم نمی‌شود ولی ایمان می‌شود، و همین خود دلیلی بر آن است که ایمان و یقین یکی نیستند. در ایمان، درجه‌ای از باور لازم است، و همین مقدار که شخص، احتمال وجود چیزی و کسی و نیکی او را بیش از احتمال عدم او بداند و بر همین اساس خطر کند و به او دل ببندد و امید بورزد و بر اثر پاره‌ای کامیابیها، امید و توکل و باور خود را افزونتر کند و آماده امیدورزیدنها و قربانی کردنهای بیشتر شود، او را می‌توان مؤمن خواند. در اینجا عنصر خطر کردن و امید و اعتماد ورزیدن، نمره بیشتری از قطع و یقین می‌گیرد. همان کاری که **مولانا** در قبال دعوت شمس کرد و تن به قماری عاشقانه و گذشتی کریمانه داد.

مفاهیم رجاء، ظن، طمع، توکل و ... در ارتباط با ایمان و مؤمنان در قرآن چندان به‌کار رفته که این اندیشه را تقویت می‌کند که ایمان قرآنی از این مواد و مصالح تشکیل می‌شود. و لذا یقین را باید به سمت آنها کشاند، نه آنها را به سمت یقین. یعنی یقین را باید برحسب آنه معنی کرد نه آنها را برحسب یقین. **یرجوا رحمة ربه** به معنی **یوقن برحمة ربه** نیست یا **یظنون انهم ملاقوا ربهم** را به معنی **یوقنون انهم ملاقوا ربهم** نباید گرفت و قس علیهذا. ایمان، چنان‌که مولوی می‌گوید، کوبیدن دری است به امید بیرون آمدن سری؛ شعله‌خواری است به آرزوی نوریابی، سرمایه‌گذاری‌ای است به امید بردن سودی. در این سرمایه‌گذاری ریسک هست، اما آنکه از ترس زیان، اصل سرمایه‌گذاری را زیرپا می‌گذارد، بسا که زیان بیشتری ببرد:

تاجر ترسنده طبع شیشه جان
در طلب نه سود دارد نه زیان
بل زیان دارد که محروم است و خوار
نور او یابد که باشد شعله خوار

چونکه بر بوک است جمله کارها
کار دین اولی کزین یابی رها
نیست دستوری بدین جا قرع باب
جز امید الله اعلم بالصواب

پیامبر هم که مردم را به «تجارت دینی» می‌خواند، آیا همین عنصر ریسک را منظور نداشت: **هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم...**؟ در تاریخ مسیحیت نقش یقین در ایمان چندان منفی است که حکیم متألّه بزرگی چون **تامس آکوئیناس**، اساساً بی‌یقینی را زمینه و بستر ایمان می‌شناسد و می‌گوید آنجا که دلالت قراین بر له امری تام و تمام است، یقین به‌نحو انفعالی و خودبه‌خود حاصل می‌شود و جایی برای «فعل ایمان» باقی نمی‌ماند. ضعف قراین است که جا را برای ایمان آوردن و خطر کردن و امید بستن باز می‌کند. در فرقه پروتستان و نزد **لوتر** هم، توکل و اعتماد سهم بیشتری در ایمان دارند تا یقین و باور. تحقیقات کنتول اسمیت (Cantwel Smith) دین‌شناس معاصر کانادایی هم نشان می‌دهد که نزد مسیحیان قرون اولیه، ایمان بیشتر به معنی توکل و اعتماد (trust) بوده است تا به‌معنی قطع و یقین. (نگاه کنید به R. Swinburne: *Faith and Reason* و نیز E. Gilson: Reason & Revelation in Middle Ages و نیز مقاله «نوکردن ایمان» در ***بسط تجربه نبوی***). یادآوری این نکته ضروری است که مدلول سخنان فوق این است که ایمان با یقین آغاز نمی‌شود و لزوماً مبتنی بر آن نیست، نه اینکه بایقین جمع نشود یا به یقین ختم نشود، به‌طورخلاصه فعل بودن ایمان (در مقابل انفعالیت یقین) و فزونی و کاهش‌پذیری ایمان (در مقابل ثبات یقین)، راه این دو را از هم جدا می‌کند.

○ ***اگر با تقسیم‌بندی دین به ارکان سه‌گانه‌ای که ذکر شد موافقید، بفرمایید ایمان چه نسبتی با آن سه رکن پیدا می‌کند؟***

● به گمان من تجربه دینی هم علت و هم دلیل ایمان است. اگر کلمه تجربه را نمی‌پسندید ـ چنان‌که دیده‌ام بعضی از معاصران از کاربرد این کلمه خشنود نیستند ـ می‌توانیم کلمه کشف را به کار ببریم. در هر تجربه یا کشف دینی موجودی یا حقیقتی یا سرّی بر تجربه‌گر مکشوف می‌شود. این سرّ یا این حقیقت گاه چنان زیبا، جذاب، دلربا، پرهیبت و پرهیمنه است که تمامیت وجود شخص تجربه‌گر را در کام می‌کشد و او را بی‌اختیار به دل سپردن وامی‌دارد. چنین اتفاقی غالب آن اوصافی را که برای ایمان بیان کردیم، یعنی باور، اعتماد، توکل و انجذاب و خضوع و تمکین را، یکجا با خود می‌آورد. و شخص را بدل به یک مؤمن می‌کند. این ایمان، غیرارادی و فاقد عنصر خطر است و فقط در حالت جذبه وجود دارد. پس از آنکه شخص کاشف و تجربه‌گر به خود می‌آید و به کشف پیشین خود می‌اندیشد، نوبت ریسک کردن فرا می‌رسد و شخص در میان جاذبه‌ها و وسوسه‌ها باید راه خود را انتخاب و به کشف خود تکیه کند. از اینجاست که ایمان به معنی یک «فعل» متولد می‌شود که آمیخته‌ای است از علم و اراده و عشق و امید.

اما اعتقادات دینی تجربه‌ها و کشفهای دینی را تئوریزه می‌کنند. در حقیقت نسبت اعتقادات دینی با تجربه‌های دینی

نسبتی است که فیلسوفان بین علم حصولی و علم حضوری برقرار می‌کنند. علم حضوری دانسته‌های عریان و بی‌واسطه انسانهاست که هنوز بر روی آنها پوشش تئوریک افکنده نشده است، حتی می‌توان گفت علم حضوری علمی است همراه با غفلت، یعنی نوعی آگاهی ناآگاهانه، یا علم غافلانه. اما هنگامی که صورت‌سازی ذهن آغاز می‌شود، یافته‌های حضوری به یافته‌های حصولی بدل می‌شوند، یعنی آن مکشوفات در دل مفاهیمی جا می‌گیرند و بدل به تصدیقات و تصورات می‌شوند؛ تصدیقات و تصوراتی که عینی (objective) و همگانی (public)اند و می‌توانند به دیگران و به جامعه علمی عرضه شوند. این تصورات و تصدیقات غیرشخصی و عصری و فرهنگی هم هستند، یعنی با فرهنگی که تجربه‌گران در آن می‌زیند، تناسب تام دارند.

عمل دینی نیز به نسبت قوت و ضعف ایمان دینی، قوت و ضعف می‌پذیرد. یعنی ایمان دینی مولد اراده معطوف به عمل است، اگر ایمان قویتر باشد، اراده معطوف به عمل نیز قویتر خواهد بود. پاره‌ای از فیلسوفان آنالیتیک معاصر، و حتی پاره‌ای از متکلمان گذشته، عمل را به‌نحو آنالیتیک در معنای «باور» دخیل دانسته‌اند، به‌طوری‌که بی‌عملی را نشانه بی‌باوری شمرده‌اند. داستان منزلت بین منزلتین، و نقش فسق در کفر و ایمان، و نزاع تاریخی اشاعره و معتزله و شیعه در این باب مشهور است. باری به‌منزله یک نمونه ساده، شما شخصی مثل **غزالی** را درنظر بیاورید. غزالی کسی بود که جان او آمیخته با خوف خداوند بود و این خوف نه فقط بر او عارض شده بود، بلکه همه هستی او را فراگرفته بود، به‌طوری که اگر بخواهیم تعریفی از طریق جنس و فصل برای غزالی ذکر کنیم، باید او را یک عارف خائف بدانیم؛ خوفی که در جان غزالی موج می‌زد، عمل او را هم هدایت می‌کرد. در درجه اول او یک خدای مخوف یا مهیب را تجربه کرد، سپس به او ایمان آورد و بعد برای این خدای مخوف یک نظریه ساخت و این نظریه را در شکلهای مختلف عرضه کرد و در نوشته‌های خود آورد. اعتقاد به این خدای مخوف در عمل او هم اثر گذاشت و وقتی چنین خدایی بر او جلوه کرد، از زندگی شادمانه برید. از بغداد گریخت و به شام رفت و در آنجا گوشه‌نشینی اختیار کرد و پس از بازگشت به توس هم وقتی سلطان سنجر و امیران او از وی مجدداً برای استادی نظامیه دعوت کردند، دعوت ایشان را نپذیرفت و گفت با خدا عهدی کرده‌ام و مایل نیستم آن عهد را نقض کنم. تجربه و ایمان دینی غزالی این بود. تجربه و ایمان پیامبر علیه‌السلام که اظهر من الشمس است. همه‌چیز از غار حرا آغاز شد و کشفهای پیامبر در آن مغاره مبدأ همه اندیشه‌ها و حرکتهای بعدی او شد. به‌قول عمیق **اقبال لاهوری**:

در شبستان حرا مأوی گزید
قوم و آئین و حکومت آفرید

○ ***به‌نظر می‌رسد در طول تاریخ، تجربه‌های دینی همواره در بستری از ایمان و اعتقادات دینی رخ داده است، به این معنا آیا خود تجربه دینی در سطحی دیگر مؤخّر بر ایمان دینی یا اعتقاد دینی نیست؟ و آیا ممکن است برای کسی که ایمان دینی یا اعتقاد دینی ندارد، تجربه دینی رخ دهد؟***

● همیشه همراه با ایمان، صورت و تصویری از موضوع ایمان نیز برای انسان ساخته می‌شود که از آن گزیری نیست. به این معنا آمیختگی این دو را من نیز تصدیق می‌کنم، اما یکی بودن و وحدتشان را نه. به هرحال ماده اعتقادات دینی را تجربه می‌دهد و صورت آن را فرهنگ عصر و مخزن تصوری و تصدیقی شخص تجربه‌گر، و ایمان را، اراده و عشق و امید.

○ ***عرض من این بود که گویا برای حصول تجربه دینی پیش‌شرطهایی لازم است و یکی از آن پیش‌شرطها این است که شخص در یک سنت دینی که مملو از تصورات و تصدیقات دینی است، پرورش پیدا کرده باشد. به این ترتیب آیا در اینجا میان اعتقاد دینی و تجربه دینی دور به‌وجود نمی‌آید؟***

● در اینکه فضاهای دینی ممد و معد تجربه‌ها و ایمانهای دینی‌اند و حتی به کشفهای دینی معنا و صورت و جهت و درون مایه تئوریک می‌بخشند، جای تردید نیست. نیز تردیدی نیست که دین و تئوری‌های دینی در طول تاریخ حالت انباشتنی داشته‌اند، یعنی تجربه‌های بعدی بر تجربه‌های قبلی نشسته‌اند و صورت تکاملی و فزاینده پیدا کرده‌اند. اما اینکه نخستین کشف هم لزوماً در دل یک فرهنگ دینی پدید آمده است، محل تردید است. در اینجا علت و معلول به‌قدری درهم تنیده‌اند که عملاً جدا کردنشان مشکل است، همچنان‌که **استیس** در کتاب ***عرفان و فلسفه*** نشان داده است، تجربه‌های دینی عارفان در سراسر تاریخ و در دل فرهنگهای متنوع از چنان اشتراکات و تشابهاتی برخوردار بوده است که می‌توان گفت تجربه‌های دینی مستقل از فرهنگهای دینی پدید می‌آیند، اما هنگام بیان و عرضه به دیگران با فرهنگ و مفاهیم دینی رایج می‌آمیزند. ما این اصل را، که مولوی بارها در سخنانش تکرار می‌کند، نباید فراموش کنیم: در تجربه دینی، شخص تجربه‌گر یک امر بی‌صورت را تجربه می‌کند و سپس به این امر بی‌صورت، صورت می‌بخشد. لذا همیشه تجربه از حالت برهنه به حالت پوشیده درمی‌آید. برای صورت بخشیدن به امر بی‌صورت و برای جامه بریدن برای آن موجود عریان، همیشه از پارچه‌های در دسترس استفاده می‌کنند. این پارچه‌ها در هر عصری متفاوتند لذا جامه‌ها همیشه عصری است. و به زبان کلامی هیچ تنزیهی فارغ از تشبیه نیست و به قول مولانا:

صورت از بی‌صورت آمد برون
باز شد کاناالیه راجعون

حال می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم که آیا ممکن است یکی از این صورتها با آن امر بی‌صورت نسبتی نزدیکتر از بقیه داشته باشد، یا اینکه نسبت همه صورتها با آن امر بی‌صورت نسبتی مساوی است؟ این پرسشی است که در بحث از نسبت میان تجربه دینی و اعتقاد دینی باید درنظر گرفت: آیا نظامهای الهیاتی و کلامی مختلفِ مبتنی بر تجربه دینی می‌توانند مدعی نزدیکی بیشتر با آن امر بی‌صورت باشند یا نه؟

○ ***به‌نظر می‌رسد این نظریه در باب ایمان که تجربه دینی را موجد و مولد ایمان می‌داند، نظریه‌ای نخبه‌گرایانه است. به این توضیح که اگر تجربه دینی را، به معنای فنی کلمه، تجربه مواجهه با خداوند بدانیم و اگر بپذیریم چنین تجربه عمیقی برای افراد نادری رخ می‌دهد، به این نتیجه می‌رسیم که کثیری از کسانی که***

معمولاً در سنتهای دینی مؤمن خوانده می‌شوند، به دلیل اینکه فاقد تجربه دینی‌اند، فاقد ایمان نیز هستند.

● آنچه بنده در باب ایمان دینی عرض کردم، نظر به حاق ایمان و تیپ ایده‌آل آن داشت، یعنی به ایمان خالص نظر داشت در مقام ثبوت نه اثبات. در مقام تعریف نه تحقق. اما همان‌طورکه می‌دانید در عالمی که ما زندگی می‌کنیم، کمتر به ماهیت خالص یا به قول حکما به فرد بالذات نائل می‌شویم. در مقام مثال، آب خالص در تعریف یک‌طور است و آب واقعی طور دیگر. آب خالص نه سرد است، نه شور، نه گل‌آلود... اما آبی که در ظرفها و جوها و دریاها وجود دارد با انواع این اوصاف آمیختگی دارد.

هنگامی که ایمان را درخصوص عامه مردم به‌کار می‌بریم، همان دلبستگی و باور و امید را درنظر داریم که می‌تواند حاصل تجربه شخصی، تلقین، عادت، تعلیم و تربیت و یا هرچیز دیگری باشد. حقیقت امر این است که خود ادیان این‌گونه ایمانها را از مؤمنان پذیرفته‌اند. ما نیز داعی نداریم که آنها را ایمان نخوانیم، اما این ایمانهای ضعیف و رقیق اگر به ایمانهای خالص و غلیظ تکیه نزنند، دوام و استحکامی نخواهند داشت. ایمان و تجربه دینی خالص همان است که نزد پیامبران می‌بینیم. ایمان آنها هم علت



دارد هم دلیل اما ایمان عامه، اغلب علت دارد نه دلیل، انفعال است نه فعل؛ جبری است نه اختیاری، ناآگاهانه است نه آگاهانه.

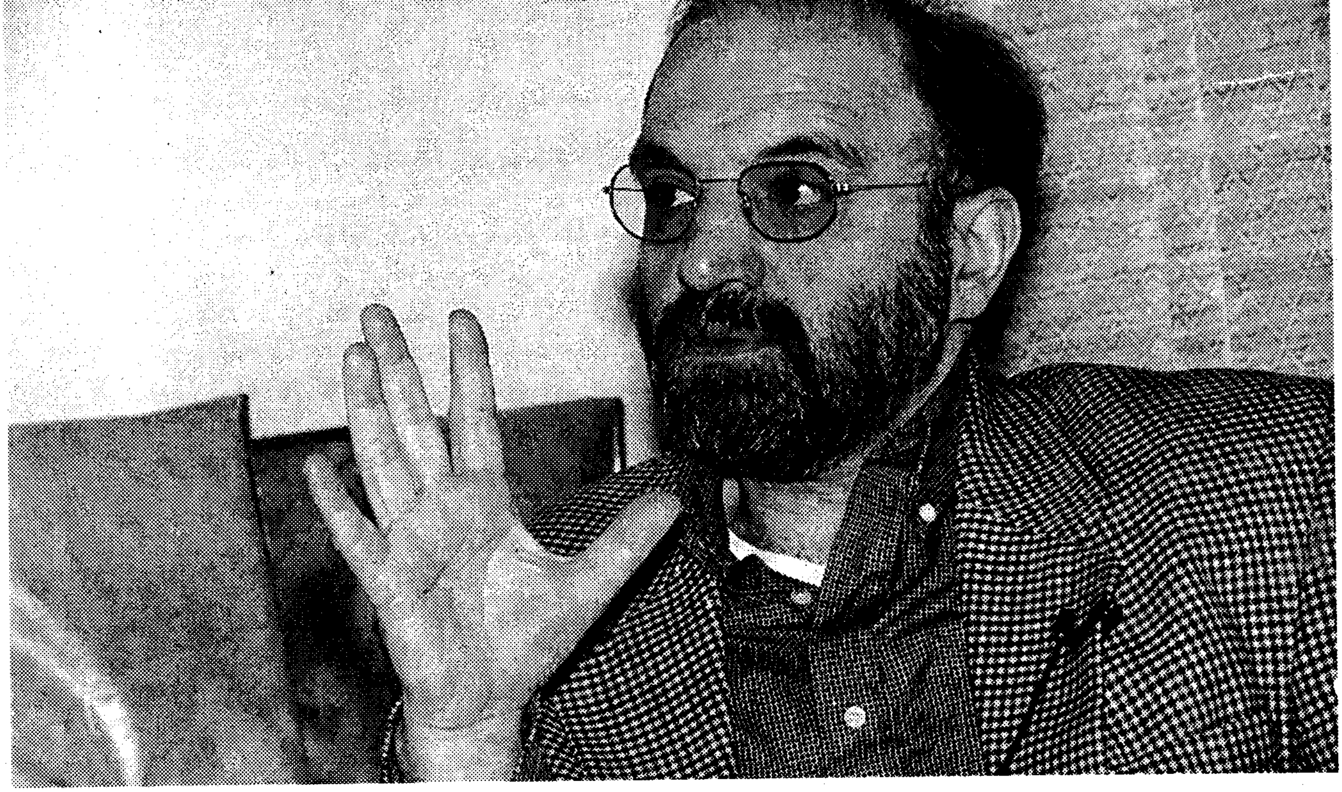
ایمان عموم متدینان ایمان باواسطه است، یعنی آنها کمتر تجربه مستقیمی از خداوند دارند و مواجهه با امر متعالی برایشان کمتر رخ می‌دهد. اما از آنجایی که به پیامبر اعتماد دارند، از این طریق و به این واسطه خداوند را می‌یابند و به او اعتماد می‌کنند. اگر در طول زندگی دعای مستجاب یا رؤیای صادقه‌ای هم داشته باشند، ممکن است بر غلظت و عمق ایمان دینی‌شان افزوده شود والاّ نه. به همین سبب، من در بحثهای نبوت بر این نکته اصرار داشتم که در ادیان توحیدی، پیامبر عنصری محوری و بی‌نظیر است، و عموم پیروان دین ابتدا به پیامبرشان ایمان می‌آورند و خداوند را می‌یابند و موضوع ایمان خود قرار می‌دهند.

و در هرحال چه‌تجربه پیامبر و چه تجربه دینی شخص، شرط لازم (نه شرط کافی) تولد پدیده‌ای به نام ایمان در تاریخ و در عرصه فرهنگ کلان بشری هستند. و پس از آن اراده‌ای معطوف به عمل و امید لازم است تا جهش ایمانی را میسر سازد. ما امروز عمدتاً به‌کسی صاحب ایمان می‌گوییم که عمدتاً واجد اوصاف و پیامدهای تجربه ایمانی باشد؛ اوصافی از قبیل باور و خضوع و محبت و تمکین و تسلیم و اعتماد و توکل و امثال اینها. اینان به لحاظ منطقی یقین ندارند، اما ایمان دارند. و ایمانشان مورد قبول پیشوایان دین است، همین که در ادیان از شبهه‌پراکنی جلوگیری می‌شود و حتی پاره‌ای احکام سختگیرانه و شدید علیه مرتدان و بدعت‌گذاران تشریع شده است، به معنای این است که شارع می‌دانسته که مؤمنان از اعتقادات غیرراسخی برخوردارند و لذا ممکن است اعتقاداتشان متزلزل شود. با اینهمه، مؤمن خوانده می‌شوند، به دلیل اینکه نسبت به موضوع ایمان، هم اعتماد دارند، هم توکل، هم خضوع و هم محبت؛ و اینها اوصافی است که هر ایمانی با خود به همراه دارد.

○ ***با توجه به اینکه عقلانیت جدید شکاک و نقاد است، ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک (doubt) و نقد (critique) دارد و شک‌ورزیدن چه تفاوتی با شکاکیت (skepticism) و نسبیت‌گرایی (relativism) دارد؟***

● به نظر من مهمترین نقدی که در باب صورتبندیهای منبعث از تجربه‌های دینی می‌توان مطرح کرد، این است که آیا این صورتبندی، بر آن تجربه منطبق هست یا نه. البته این نقد با نقد علمی و فلسفی که ناظر به خود صورتبندیها و ربط و نسبتشان با یکدیگر است، تفاوت دارد.

یک معنا از معانی صدق اعتقادات دینی همین است: هماهنگ و سازگار بودن اعتقادات دینی شخصی با اعتقادات و نظریاتی که در عرصه‌های دیگر علوم و مکشوفات بشری وجود دارد. نظریه جدولی حقایق به ما می‌گوید که حقایق هر جا که هستند باید با یکدیگر سازگار باشند. این یک نحوه از نقد است، لذا یکی از وظایف انسان مؤمن یا یک متکلم، سازگار کردن دستاوردهای دینی خود با دیگر دستاوردهای بشری است. معنای دیگر صدق که «مطابقت با واقع» است، راه نقد دیگری را بر ما می‌گشاید. یعنی اگر معتقد باشیم تئوری‌های دینی در حقیقت جامه‌هایی هستند که بر تن تجربه عریان پوشیده شده‌اند، آنگاه



این سؤال پیش می‌آید که آیا این جامه‌ها به اندام هستند یا نه؟ به قواره‌اند یا بدقواره؟ پاسخ به این سؤال به نظر من فوق‌العاده مشکل است و لذا حاجت به وارسی و نقد را دوچندان می‌کند. صاحب تجربه باید دائماً از خود سؤال کند که آیا این صورت تئوریک با آنچه تجربه کرده‌ام، تناسب دارد یا نه؟ اینجاست که آن سؤال پیشین جان می‌گیرد: آیا می‌توان گفت برخی از صورتهایی که بر امر بی‌صورت می‌افکنیم، از برخی دیگر متناسبترند؟ آیا امر بی‌صورت که هیچ حظّی از صورت ندارد، نسبتش با تمام صورتها مساوی نیست؟ اگر بپذیریم که تمام صورتها از حیث دوری یا نزدیکی با آن امر بی‌صورت نسبتی مساوی دارند، و به نوعی همهٔ تئوری‌ها می‌توانند موجه باشند، آنگاه راه بر پلورالیسم اعتقادی و کلامی گشوده خواهد شد.

علی‌ایّحال به نظر من راه نقد تجربیات و اعتقادات دینی هیچ‌گاه بسته نیست و هم خود شخص تجربه‌گر و هم کسانی که مخاطب او هستند، هیچ‌گاه نباید پرچم نقد را زمین گذارند. اگر بپذیریم که تجربه‌ها دست‌کم در مقام بیان و عرضه، همواره از مخزن تصورات و تصدیقات موجود بهره می‌برند، برای پیراستن آن صورتها و اعتقادات دائماً باید این مخزن مورد بازنگری و ایضاح و ابهام‌زدایی قرارگیرد. به این ترتیب، نقد تجربه‌های دینی و اعتقادات دینی همه معطوف به خالصتر کردن و رفع حجب و رسیدن به لایه‌های زیرین تجربه و ایمان دینی است. البته این نحوه از نقد، ایمان عامیانه را از ما می‌ستاند. و چه باک؟ اگر انسان به این نتیجه برسد که ایمان یک فرایند تدریجی‌الحصول و قابل زیادت و نقصان و پیرایش و آلایش است، در این صورت وارسی کردن ایمان را منافی با اصل ایمان نخواهد دانست. ایمان و باور، تصدیقاً و تصوراً با تحول و نقد منافات ندارند. آنچه با تحول منافات منطقی و مفهومی دارد، یقین است که آن هم مندرج در معنای ایمان و باور نیست.

شخص تجربه‌گر صورتگری است که به هیچ صورتی قانع نیست؛ صورتها را دائماً می‌تراشد، می‌گدازد و صورت تازه‌ای می‌سازد. به قول مولانا:

فضای تاریخ دیگر پیامبرپرور نیست، به تعبیر دیگر، جهان چنان اسطوره‌زدایی شده است که اساساً امکان حصول تجربه‌های بسیار غنی پیامبرانه مشکلتر شده است.

صورتگر نقاشم، هرلحظه بتی سازم
آنگه همه بتها را در پیش تو بگدازم
صد نقش برانگیزم با روح درآمیزم
چون نقش تو را بینم در آتشش اندازم

یا در **مثنوی**:

زین قدحهای صور کم باش مست
تا نگردی بت‌تراش و بت‌پرست
از قدحهای صور بگذر مایست
باده در جام است لیک از جام نیست

○ ***آیا ممکن نیست این نقدهای عقلانی شکاکانه و مداوم، در شرایط کنونی که با آن تجربه نبویِ ایمان‌ساز فاصله داریم، بنیاد ایمان را با خطرات جدی مواجه کند؟ نکته دیگر اینکه آیا این نقد و پرسش دائمی با وضعیت روانی ـ وجودی فرد مؤمن، که مقتضی نوعی آرامش و طمأنینه است، قابل جمع است؟ در واقع به‌نظر می‌رسد ما اکنون در وضعیتی هستیم که ایمان آوردن و مؤمن ماندن را بسیار دشوارتر کرده است.***

● من در مقالهٔ «اصناف دین ورزی»، که در کیان (شماره ۵۰)

منتشر شد، در واقع سعی داشتم به سؤالاتی از این قبیل پاسخ دهم. حقیقت این است که ما باید بین دین‌ورزیهای مختلف فرق بگذاریم. در ایمان عامه پرسش و چون و چرا راهی و جایی ندارد. این نوع ایمان با در آمدن پرسش و نقد، متزلزلتر خواهد شد و نهایتاً راه زوال خواهد پیمود. به همین سبب دین در عرصه دینداری جمعی به یک آیین نیمه بسته ـ نیمه جزمی بدل می‌شود. در طول تاریخ نیز توده و امت مؤمن عمدتاً واجد چنین دین و ایمانی بوده‌اند. اما ما دو نحوه دیگر دین‌ورزی نیز داریم: دین‌ورزی معرفت‌اندیش و دین‌ورزی تجربت‌اندیش. دین‌ورزی معرفت‌اندیش اساساً با پرسش پدید آمده و از پرسش هم تغذیه می‌کند. دین‌ورزی معیشت‌اندیش (یا مصلحت‌اندیش) با پرسش پدید نیامده بلکه با تقلید پدید آمده و لذا از تقلید هم تغذیه می‌کند و دوام و بقایش به دوام و بقای تقلید است. و به محض اینکه با پرسش و نقد روبه‌رو شود، چون برف آب خواهد شد. ولی دینداری معرفت‌اندیش که در اصل با نقد و پرسش آغاز می‌شود چگونه می‌تواند پایانی برای این نقد و پرسش ترسیم کند؟ کسی نمی‌تواند مدعی شود که تنها یک نوع دینداری داریم و آن دینداری عامیانهٔ مقلدانهٔ معیشت‌اندیشِ آئینی اسطوره‌ایِ جمعیِ غیر رازآلود است. دینداری معرفت‌اندیش را نیز باید به رسمیت بشناسیم. به شهادت تاریخ و به شهادت علم کلام (که همواره در میان پیروان جمیع ادیان حضور داشته) و به شهادت ساختار ذهنی انسان (که پرسشگری و تعقل ورزیدن جزء گوهر آن است و نمی‌توان او را از پرسیدن منع کرد)، دینداری معرفت‌اندیش وجود داشته و خواهد داشت. به همین سبب اگر بپذیریم که نحوه‌ای از دین‌ورزی با نقد و پرسش آغاز می‌شود، نمی‌توانیم در میانهٔ راه مانع ایجاد کنیم و از پوینده این راه بخواهیم که به مسیر ادامه ندهد. لذا باید بنا را بر این بگذاریم که علاوه بر ایمان مقلدانه یک نوع ایمان پرسشگرانه هم داریم. این ایمان پرسشگرانه راه خودش را پیدا می‌کند و پیدا هم کرده است. ما در طول تاریخ، متکلمان و عالمان و فیلسوفانی داشته‌ایم که در عین حفظ ایمانشان دائماً اعتقاداتشان را از خطاهای محتمل می‌پیراستند و گرچه در پاره‌ای موارد دچار تردیدها و زلزله‌های جدی می‌شدند، از آنجاکه این تردیدها به دلیل دغدغه‌های ایمانی بوده‌است، ما آن را فضیلت ایمان می‌دانیم.

○ ***اگر این زلزله معرفتی رخ دهد، آیا فرد می‌تواند در عین حال، آن توکل، اعتماد و محبت را حفظ کند؟***

● فرد، از ترس از دست دادن اعتماد و توکل و محبت در آن زلزله‌ها دچار هراس می‌شود. به همین سبب آن هراسها و دغدغه‌ها، هراسها و دغدغه‌های ایمانی است. درست شبیه این است که میان شما و دوستتان مشکلی پیش بیاید. وقتی چنین وضعیتی پیش آید، شما دو کار می‌توانید بکنید. یکی اینکه بهانه بگیرید تا او را از دست بدهید. و دیگری اینکه بهانه بگیرید تا او را از دست ندهید و تلاش کنید که دوستی‌تان محفوظ بماند. به همین سیاق مادامی که دغدغه حفظ ایمان و توکل و اعتماد و محبت در میان است، ما این را دغدغه ایمانی می‌دانیم؛ دغدغه‌ای که هیچ کم از ایمان ندارد. و بلکه عین ایمان و ریسک ایمانی است. همان‌طور که مولانا گفت: «همچو مادر بر بچه، لرزیم بر ایمان خویش». در این صورت ضعف و قوتی که شخص در این راه پیدا می‌کند، ضعف و قوتی است که لازمه بازی ایمانی است. شبیه مجاهدتی که گاهی در آن کرّ هست و گاهی فر، اما تمامی این کرّوفر یک معنا بیشتر ندارد و آن جهاد کردن و عین دشمن‌کوبی است. این واقعیت در دینداری تجربت‌اندیش نیز وجود دارد. عارفان بارها و به زبانهای مختلف گفته‌اند که گاهی دچار قبض می‌شده‌اند، گاهی دچار بسط و به تعبیر **حافظ:**

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو
ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو بیست

گاهی محبوب از عارفان پنهان می‌شد و گاهی بر آنان جلوه می‌کرد؛ گاهی شبشان از فرط روشنی، روز بود گاهی روزشان از فرط ظلمت شب. اما آنها با همه این احوال و با همه این نشیب و فرازها و افت و خیزها به دلیل تعلق خاطری که داشتند همچنان اهل ایمان بودند. بلی البته اگر پایه معتقدات به‌طورکامل فروریزد، دیگر ایمانی میسر نخواهد بود. حداقلی از باور شرط ایمان و توکل است. این قضیه به‌نحو کلی و شرطی صحیح است. و برای هر ایمانی حکمی خاص هست که مستقیماً باید به‌دست‌آورد و از آن شرطیه نمی‌توان بیرون آورد. بازهم تکرار می‌کنم ایمان آن نیست که قوت و ضعف نپذیرد، به زلزله نیفتد و حتی گاه واژگون نشود. همه این احوال بر ایمان (نفس الامری) رواست چه جای ایمانهای رایج که در حکم آبهای گل‌آلودند که به اصناف عوارض مبتلا می‌گردند. خداوند خود در قرآن از زلزله ایمانی پاره‌ای از مؤمنان خبر می‌دهد که: **هنالک ابتلی المومنون و زلزلوا زلزالاً شدیداً**(احزاب، ۱۱). در امتحانهای سخت همیشه تکانها و تلاطمهای سخت پدید می‌آید. این تکانها چون باد پائیزی پاره‌ای از برگها را می‌ریزند و پاره‌ای را به‌جا می‌نهند. تعریف برگ همین است که به بندی نازک به درخت آویخته است. طوفانی که گاه درخت را از پا درمی‌آورد با برگ بینوا چه خواهد کرد؟

○ ***همان طورکه مستحضرید در چند سده اخیر الهیات عقلی با بحرانهای عمیق و جدی مواجه شده است. یعنی براهین اثبات وجود خداوند مورد نقدهای جدی واقع شده و همچنین براهین قوی، نظیر «مسأله شر» در نقد اعتقادات دینی مجدداً صورت‌بندی شده‌است. از سوی دیگر امکان ارائه یک تبیین مکانیکی و فارغ از فرضیه خداوند کاملاً فراهم آمده است. آیا این تحولات در تاریخ ایمان دینی اتفاقات مهمی محسوب می‌شوند؟ این تحولات چه تأثیری برکیفیت وکمیت ایمان دینی گذاشته است؟ و آیا به این ترتیب «اراده معطوف به ایمان» سست‌تر نشده است؟***

● اتفاقاتی که برشمردید عمدتاً در عرصه دین‌ورزی معرفت‌اندیش رخ داده است. بی‌جهت نبود که کسی مثل غزالی این قدر با علم کلام دشمنی می‌کرد و مولانا پای استدلالیان را چوبین می‌دانست و کارشان را دور کردن راه هدایت می‌شمرد و شک را قرین و عجین با ایمان فلسفی می‌دید و باز بی‌جهت نبود که بعضیها رشد علم کلام را نشانه ضعف ایمان می‌دانستند و در متکلمان طعن می‌زدند و می‌گفتند همین که شخص از تجربه پرداخت و به تئوری پرداخت، نشان سرد شدن آتش تجربه است، یعنی بیرون آمدن از وادی ایمان و خود را به عوارض و پیامدها و

فروع ایمان مشغول کردن.

به هر حال این مسألهٔ تازه‌ای نیست و در تاریخ همه ادیان با چنین پدیده‌ای رو به رو هستیم. و اولاً و بالذات متعلق به عرصه دینداری معرفت‌اندیش است. لکن همان‌طور که فیلسوفان گفته‌اند هیچ‌گاه ابطال دلیل به ابطال مدلول منتهی نخواهد شد. یعنی شما اگر دلایل اثبات وجود امری را ابطال کردید، نمی‌توان نتیجه گرفت که خود آن امر نیز وجود ندارد. اگر ما تمام ادلهٔ وجود خداوند را ابطال کنیم، نتیجه نمی‌شود که خداوند وجود ندارد. تنها می‌توان نتیجه گرفت که دلیلی بر وجود خدا نداریم. به همین سبب، هم برای دینداری مصلحت‌اندیش و هم برای دینداری تجربت‌اندیش ابطال ادله وجود خداوند موجب بطلان ایمانشان نمی‌شود. چون آنها ایمانشان را از راه استدلال نیاورده‌اند تا بـا ابطال ادله دچار سستی شوند.

اما انکار نمی‌توان کرد که دینداری معرفت‌اندیش چنین مقتضیاتی دارد و کسی که وارد عرصه نقد و نظر می‌شود، دائماً در معرض توفانهای قوی قرار دارد که این توفانها گاهی ایمان او را تحلیل می‌برد و تضعیف می‌کند و گاهی تقویت. وصف‌الحال دینداری معرفت‌اندیش این است:

آنچه آن را راست گرداند دلیل
از دلیلی کج شود نزد عقیل

اینجا یک صحنه جنگ تمام عیار است و در جنگ مجال خوابیدن نیست. هم شک مستند به قراین و دلایل است، هم یقین. و لذا با بمباردمان آن ادله، شک و یقین هم ضعف و قوت پیدا می‌کند. در علم احتمالات اصلی وجود دارد که می‌گوید احتمالات همیشه شرطی‌اند (all probability is conditional). یعنی بسته به شرایطی که در اطراف یک رخداد وجود دارد، میزان احتمال آن کم و زیاد می‌شود. مثلاً احتمال اینکه یک طفل دبستانی کتاب ***گلستان*** را تألیف کرده باشد، یا بعداً بتواند نظیر آن را تألیف کند، صفر است. اما احتمال اینکه کسی که توانایی سعدی را دارد بتواند کتابی نظیر ***گلستان*** را تألیف کند نه‌تنها صفر نیست، بلکه بیش از نود است. لذا احتمالات همیشه مشروط است بر همین قیاس یقین استدلالی نیز همیشه مشروط است و با عوض شدن شرایط، یقین نیز دچار دگرگونی می‌شود.

با توجه به نکاتی که گفته شد معرفت‌اندیشان به‌هیچ‌وجه نباید دینداری خودشان را با دینداری مصلحت‌اندیشان و معیشت‌اندیشان مقایسه کنند و گمان کنند که هرچه انسان بی‌خیالتر باشد، مؤمنتر است. چنین اندیشه‌ای مطلقاً باطل است. از قضا یکی از نقدهایی که به غزالی وارد است همین است. غزالی هنگامی که دین‌ورزی معرفت‌اندیش را ترک کرد، میل بازگشتن به ایمانهای عامیانه در او بیدار شد. او در جایی می‌گوید قیل و قالهایی که یک متکلم در طول عمر خود داشته است، ممکن است هنگام مرگ به سراغ او بیاید و او را بی‌ایمان از دنیا ببرد، در حالی که پیرزنی که هیچ‌گاه با چنان قیل و قالهایی سروکار نداشته و ایمانش آلوده به کلام نشده است، مؤمنانه از جهان خواهد رفت. چنین رأیی از غزالی مایه تعجب است. یک شخص معرفت‌اندیش متکلم، که وارد قیل و قالهای اعتقادی شده است، اگر حق این مسیر را ادا کند و در مسیر فهم و کشف حقیقت، انصاف به خرج دهد، بازیگر واقعی میدان ایمان خواهد بود و از این بابت چیزی کم نخواهد داشت.

اینهمه را گفتیم اما یک نکته مهم باقی ماند و آن اینکه همه احوال آدمی به آدمی می‌ماند و از آدمی نمی‌توان خواست که کاری فوق طاقت کند یا برتر از سقف شخصیتش بنشیند. ایمان، شک، یقین، جهاد... همه شئون آدمی‌اند و لذا همه بشری‌اند و جز این نمی‌توانند باشند. جز خفتگان و یخ‌زدگان، هیچ انسانی نیست که دچار تلاطم و تب و تاب نشود و در افت و خیز نیفتد، و از دریای هستی‌اش امواج سهمگین برنخیزد و به تقلب احوال مبتلا نگردد. آنکه از پیامبر آورده‌اند که:

دل همچون پری است
در بیابانی اسیر صرصری است

و آنکه مولانا می‌آزمود و می‌چشید و می‌گفت:

پر کاهم پیش تو ای تندباد
من نمی‌دانم کجا خواهم فتاد

یا

موجهای تیز دریاهای روح
هست صدچندان که بُد توفان نوح

یا

همچو مادر بربچه لرزیم بر ایمان خویش

یا آنکه حافظ می‌گفت:

چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزم

و...

همه نشان از آن می‌دهد که نماد آدمی نه کوه که دریاست، آنهم دریایی توفنده و موج زن و ناآرام. و لذا ایمان و دیانتش هم دریاصفت اسیر امواج است. و اگر نلرزد و در تلاطم نیفتد عجب است. به‌قول حافظ:

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد
ما را چگونه زیبد دعوی بی‌گناهی؟

یا

ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم
چون ره آدم خاکی بیکی دانه زدند؟

وقتی آدم دچار وسوسه و زلزله می‌شود، آدمیزادگان که ما باشیم چرا در گرداب وسوسه نیفتیم و بیدصفت نلرزیم؟ فقط ایمان عامیانه مصلحت‌اندیش است که از این معامله دور است وگرنه تجربت‌اندیشان و معرفت‌اندیشان، علی‌السّواء محکوم آن حکمند. تصویر خود را از آدمی باید تصحیح کرد و ایمان بی‌تلاطم را باید مرتبه نازله و رقیقه و ناقصه و منحط ایمان گرفت، نه الگوی ایمان راستین.

بنابر اسطوره‌های دینی ورود آدمی به زمین و حیاتش بر بساط خاک، معلول دو گناه کلان نخستین بود؛ یکی گناه شیطان در سجده نبردن به آدم و دیگری گناه آدم در خوردن از شجره ممنوعه که آنهم ناشی از ضعف عزم ایمانی او بود: **و لقد عهدنا الی آدم من قبل فنسی و لم نجدله عزماً (طه، ۱۱۵)**.

و لذا آنها که می‌خواهند آدمی را به بهشت بی‌غمی و مرداب بی‌تلاطمی بازگردانند باید عقربه زمان را به عقب بکشند و چندان پس روند تا به آدم برسند و او را از وسوسه گناه نخستین باز

رهانند! بی‌جهت نبود که حافظ که در پی شکافتن سقف فلک و درانداختن طرحی نو بود به همین جا رسید که:

از دل تنگ گنهکار بر آرم آهی
کاتش اندر گنه آدم و حوا فکنم

○ ***همان‌طور که فرمودید، ممکن است در زندگی ایمانی دینداران معرفت‌اندیش فرازوفرودهایی وجود داشته باشد، اما مطالعه تاریخ بحثهای عقلانی در باب دین سؤال دیگری ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد در طول تاریخ دلایل و قراین حاکی از صحت اعتقادات و تجربیات دینی به تدریج تضعیف شده است. از سوی دیگر، تبیینهای غیردینی بدیل و رقیبی برای تحلیل تجربه‌های دینی و ایمانی عرضه شده است. جنابعالی این روند تاریخی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟***

● بله، چنین چیزی رخ داده است، یعنی فلسفه‌های جدید عمدتاً فلسفه‌های غیرمعطوف به ایمان هستند و اساساً برای اثبات مدعیات دینی پدید نیامده و مورد استفاده قرار نگرفته‌اند. برخلاف فلسفه‌های قدیم و به‌خصوص آنچه فلسفه اسلامی نامیده می‌شود که برای متکلمان مسلمان به منزله مرکبی بود که بر آن می‌نشستند و به سوی مقصد ایمان می‌تاختند، درگذشته فضای دینی حاکم بر جوامع کمتر اجازه می‌داد از فلسفه نتایج غیردینی یا ضددینی استخراج شود. اگر هم چنین نتایجی استخراج می‌شد، رواج و تداولی نمی‌یافت. اما در جوامع سکولار و لیبرال جدید پاره‌ای از تعالیم فلسفی به هیچ‌وجه با تعالیم پیشین ادیان موافقت و سازگاری ندارند. از این روست که به گمان من در جهان حاضر دینداری معرفت‌اندیش هم فربه‌تر و هم دشوارتر و هم با ارزشتر از دینداری معرفت‌اندیش در جهان گذشته شده است.

من در یکی از نوشته‌هایم پیشنهاد کرده بودم که در جهان جدید باید راه انبیا را ادامه داد، یعنی باید تجربه‌های دینی را مجدداً زنده کرد و راه کشفهای دینی را بر مردم گشود تا بر روی آن، کلام دینی جدیدی متناسب با عصری که در آن زندگی می‌کنیم بنا شود و آن تجربه‌های برهنه، جامه‌ای از زبان عصر بر اندام خود بپوشانند. اگر شور تجربه‌گری دینی فروبخسبد، تئوری‌پردازیها توانایی چندانی برای ایجاد و احیای ایمان دینی نخواهند داشت. مولانا می‌گفت: «قفل‌گر گه قفل سازد گه کلید» و امروزه گویا قفل‌سازی در کمال رونق است. و به همین سبب امکان تجربه دینی کاهش بسیار یافته است. البته دشواری وقوع تجربه‌های دینی یک نکته را مسلّمتر کرده است و آن اینکه ادعای نبوت در جهان جدید بسیار کمتر و باورنکردنی‌تر شده و لذا بر خاتمیت پیغمبر اسلام مهر تصویب محکمتری خورده است. یعنی فضای تاریخ دیگر پیامبرپرور نیست و به تعبیری که در مقاله «خاتمیت» آورده بودم جهان چنان اسطوره‌زدایی شده است که اساساً امکان حصول تجربه‌های بسیار غنی پیامبرانه مشکلتر شده است.

○ ***آیا کاهش چشمگیر کمیت و کیفیت تجربه‌های دینی سبب بروز بحران ایمان در جهان جدید نشده است؟***

● شاید بتوانیم بگوییم هرسه‌گونه دینداری رو به جانب فربهی و قوت دارند. دینداری معیشت‌اندیش نقش خود را در اشباع روانی پیروان همچنان ایفا می‌کند و دستگاه روحانی پرطاق و طرمی دارد. دینداری معرفت‌اندیش بسی فربه‌تر شده است؛ به شهادت کتابهایی که در این زمینه نوشته شده و می‌شود و به شهادت پرسشها و نقدهای عظیم و پردامنه‌ای که در عرصه این نوع دینداری مطرح می‌شود. دینداری تجربت‌اندیش هم به این دلیل که آن دوگونه دینداری دیگر اقناع‌کننده و اشباع‌کننده نیستند، به‌صورت یک حسرت، متقاضیان بیشتری پیداکرده است. امروزه بساکسانی که بی‌ایمانند اما حسرت یک جو ایمان دینی مؤمنان را می‌برند. این حسرت روزی کار خود را خواهد کرد. هرچه باشد این نکته مسلم است که در جهان جدید و در پرتو فضای اسطوره‌زدایی شده جدید، خدایی که مؤمنان کشف می‌کنند، و تئوری‌ای که برای او می‌پردازند با خدایی که گذشتگان کشف و تجربه می‌کردند، ممکن است تفاوت پیدا کند و درون‌مایه‌های متفاوتی داشته باشد.

○ ***اما به نظر می‌رسد که نکات مطرح شده در تحلیل شمانتایج دیگری به بار می‌آورد: دینداری معیشت‌اندیش دینداری کسانی است که اساساً از تجربه‌دینی بی‌بهره‌اند و بنابراین به معنای دقیق کلمه از ایمان برخوردار نیستند؛ دینداری معرفت‌اندیش هم با بحرانهای عمیق مواجه شده و دچار مشکلات جدی است؛ دینداری تجربت‌اندیش نیز از فقدان یا کاهش چشمگیر تجربه‌های دینی عمیق رنجور است. ظاهراً وضع وخیمتر از آن است که شما می‌فرمایید.***

دینداری معیشت‌اندیش با صورتبندیهای اسطوره‌ای خویش زیست می‌کند و روحانیان پاسداران آن صورتبندیهای اسطوره‌ای‌اند.

● دینداری مصلحت‌اندیش اساساً دینداری عامیانه است و فونکسیون‌های ویژه‌ای در جوامع داشته و به همین دلیل هم سخت‌جانی می‌کند و می‌ماند و آدمیان را در رفع تعارضهای درونی و برونی و ایجاد همبستگی، یاری داده و می‌دهد. این دینداری پیش از این بوده و پس از این هم ادامه خواهد یافت. اما دینداری معرفت‌اندیش گرچه با بحران روبه‌روست، حقیقت این است که به اعتبار دیگر این نوع دینداری اساساً از بحران تغذیه می‌کند و ماهیتش چیزی غیر از این نیست. می‌توانید بگویید شبهه‌خوار است، و لذا با شبهه و بحران، فربه‌تر می‌شود نه لاغرتر.



مثل آن حیوان افسانه‌ای اشغرنام که:

هست حیوانی که نامش اشغر است
کو به ضرب چوب زفت و لمتر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود
او به زخم چوب فربه می‌شود

○ ***مساله اینجاست که موقعیت ایمان غیر از موقعیت معرفت‌اندیشی است. موقعیت ایمان به تعبیر جنابعالی از سرگذراندن تجربه دینی و به تبع آن مؤمن شدن است. در غیر این‌صورت آیا نفس درگیری با این سؤال و جوابها و شبهات ارزش و اهمیت ایمانی دارد؟***

● بلی دینداری معرفت‌اندیش از نقد و پرسش تغذیه می‌کند. لکن دینداران معرفت‌اندیش دغدغه مؤمنانه دارند، یعنی تلاشهایشان فارغ‌دلانه نیست و چنین نیست که همان‌طور که ریاضی‌دانان به سؤالات ریاضی می‌پردازند، اینان هم به سؤالات دینی بپردازند، بلکه دقیقاً از یک موضع متکلمانه و مؤمنانه وارد این عرصه می‌شوند. به‌علاوه دینداری معرفت‌اندیش را باید به‌صورت یک امر جمعی دید. این عرصه هم فتح دارد، هم شکست. یعنی در این مجموعه عده‌ای دچار ضعف می‌شوند، عده‌ای هم برخوردار از قوت. ممکن است کشف تازه‌ای یا نظریه جدیدی یا حل شبهه‌ای بر ایمان عده‌ای بیفزاید، همچنان که ممکن است پدید آمدن شبهه جدیدی ایمان عده‌ای را تضعیف کند. عرصه تاریخ کلام مشحون از این فتحها و هزیمتهاست. کسی‌که به مجموع این تلاشها نظر می‌کند، ممکن است بگوید در این نزاع شکستها بر پیروزیها غلبه داشته و یا ممکن است بگوید پیروزیها بیشتر از شکستها بوده است. آنچه از کلام شما استشمام می‌کنم این است که می‌گویید من حیث‌المجموع گویی هزیمتها بر ظفرها غلبه داشته است. از کلام غزالی هم همین مطلب استفاده می‌شود.

○ ***داوری خود شما چیست؟***

● حقیقتاً من دلیلی ندارم که بگویم شکستها بیشتر از پیروزیها بوده است تا نتیجه بگیرم که این روند متضمن خیر قلیل و شرکثیر بوده است. هیچ یک از بزرگانی هم که در این باب سخن گفته‌اند، دلیلی بر این امر اقامه نکرده‌اند. نکته مهم این است که دین‌ورزی معرفت‌اندیشانه امروزه یک ضرورت شده است و نه فقط چون دوا (به‌قول غزالی) بلکه چون غذا باید آن را تهیه و مصرف کرد.

○ ***اگر بپذیریم که اعتقادات دینی امکان فهم و پالایش تجربه‌های دینی را برای فرد دیندار و جامعه دینی فراهم می‌کنند، و بپذیریم که پالایش فهم زمینه‌ای برای تجربه‌های دینی بعدی فراهم می‌کند، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که وقوع این تحولات، اعتقادات دینی و به تبع، کل حیات دینی و ایمانی را پالایش کرده است؟***

● بله، همین طور است. یعنی اگر ما یک ذهن روشن و عاری از تناقض و متضمن اطلاعات صحیح را برای تفسیر تجربه‌ها لازم بدانیم در آن صورت می‌توانیم داوری کنیم که پالایش اعتقادات دینی به بهتر شدن و صحیحتر شدن تفسیر تجربه‌های دینی کمک خواهد کرد. این نیز ممکن است از خیرات و برکات علم کلام و دین‌ورزی معرفت‌اندیش باشد، یعنی تکرار داستان موسی و شبان. شبانها تجربه می‌کنند و موساها راه تفسیر تجربه را



می‌آموزند. سوخته جانان محتاج اداب‌دانانند و اهل باخت به اهل شناخت نیازمندند و مدرسان و متکلمان آن خلأ معرفتی را پر می‌کنند.

آن‌قدر که دین از جزمیت و قدرت‌طلبی و دنیاپرستی صدمه دیده از شبهات معرفتی صدمه ندیده است. لذا اگر سدی باید نهاد نه بر رواج معرفت‌اندیشی بل بر فربهی دنیاپرستی و قدرت‌اندوزی و عوامفریبی و دستگاه‌سازی به‌نام دین باید نهاد. متکلمان هرچه هست چراغ خرد و دین‌اندیشی را روشن نگه می‌دارند و همین بحث ما در باب ایمان و امید و یقین هم در دل دین‌ورزی معرفت‌اندیش جای می‌گیرد. به همین سبب باید به متکلمان دست مریزاد بگوییم و کوششهایشان را ارج نهیم و همان گونه که پیروزیهایشان را جشن می‌گیریم، از شکستهایشان ننالیم و نهراسیم و شکست امروز را مقدمه فتح و ظفر فردا بدانیم. فراموش نکنیم که همهٔ این گفت‌وگوها بر سر حفظ ایمان است و دغدغه ایمانی در آنجا حضور دارد. یکی از مورخان در باب تئوری داروین گفته بود که داروین با خداشناسی کاری کرد که هیچ ملحدی نکرده بود. ملحدان همیشه صحنه کارزار بر سر اثبات و نفی خدا راگرم نگه می‌داشتند؛ اما داروین با تئوری خودکاری کرد که جدال بر سر وجود یا عدم خداوند جدال بی‌حاصل و بی‌وجهی گردید. اگر چنین چیزی اتفاق بیفتد وارد عرصه کفر شده‌ایم، اما مادامی که بر سر وجود خدا، تجربه دینی، حقیقت ایمان، شیطان، حقیقت جهان غیب و امثال این مقولات جدال جاری باشد، باید خشنود باشیم که به هر حال عرصه دین گرم است.

○ ***برای تقویت دینداری تجربت‌اندیش چه پیشنهادهای مشخص و عملی‌ای دارید؟ آیا زمینه برای تقویت دینداری تجربت‌اندیش فراهم است؟***

● به نظر من، پیامبران قهرمانان این میدان هستند، لذا باید از تجربه‌هایشان کمال استفاده را ببریم. آنها آموزگاران این درس بوده‌اند. اینکه در قرآن آمده که این کتاب برای متقین هدایت است،

دلالت بر این دارد که تقوی نخستین شرط هدایت و ارتباط با خداوند و قرب به او و در نهایت کشف و تجربه دینی است. عارفان هم به پیروی از انبیا در این زمینه درسهایی به ما آموخته‌اند. مجموع این تعالیم معطوف به ایجاد یک نوع پاکی و پیراستگی و بی‌تعلقی در وجود آدمی است، هرچه تعلق آدمی به پدیده‌ها و جلوه‌های زودگذر حیات ضعیفتر شود و صورتهای عالم را به‌قول مولانا چون کف دریا ببیند، امکان برقراری ارتباط با ماورای این عالم بیشتر خواهد شد. به همین دلیل است که می‌بینید عموم پیامبران اهل خلوت بوده‌اند، کم می‌خوردند، کم می‌گفتند و کم می‌خفتند. عارفان هم به تبع آنها چنین بوده‌اند. جهان جدید جهان پرغوغایی است و مشغله‌های عظیم برای آدمیان ایجاد می‌کند و امکان این گونه قطع تعلقات و لذا آن گونه تجربه‌های دینی را کمتر می‌کند. اما راه کمابیش همین است.

○ ***تصور نمی‌کنید که آن توصیه‌ها در چارچوب جهان قدیم و در دل اعتقادات و اخلاق آن جهان معنا داشت و مؤثر بود و جهان جدید توصیه‌ها و روشهای دیگری می‌طلبد؟ به تعبیر دیگر آیا لازم نیست توصیه‌هایی در خور وضعیت امروز بشر عرضه شود؟***

● فکر می‌کنم برای بشر امروز آن شیوه‌ها حتی واجبتر و لازمتر است. البته عملی کردن آن توصیه‌ها در جهان قدیم آسانتر بود و امروز مشکلتر شده است. حقیقتاً من راه میان‌بری سراغ ندارم و فکر می‌کنم طی کردن مقدماتی که انبیا آموخته‌اند، برای حصول تجربه‌های دینی و کشفهای معنوی صددرصد واجب و لازم است. یعنی از اهمیت آنها کاسته نشده و جایگزین هم برای آنها پیدا نشده است.

○ ***دین مصلحت‌اندیش یا معیشت‌اندیش به هر حال حاوی بخشهای معرفتی هم هست، یعنی حاوی آنچه به آن Articles of Faith می‌گویند. سؤال من این است که موضع امثال غزالی دربارهٔ این بخشهای معرفتی چیست؟ آیا آنها معتقدند که فعالیت فکری باید تعطیل شود؟ یا اگر لازم است عده‌ای بیندیشند و در آن بخشهای معرفتی جرح و تعدیلی انجام دهند، در این صورت مخالفت امثال غزالی با این مشغلهٔ تحلیلی و انتقادی چه جایگاهی پیدا می‌کند؟***

● غزالی خواستار تعطیل علم کلام بود و معتقد بود علم کلام حداکثر مانند داروست، نه مانند غذا و به همین دلیل فقط در جاهایی که بیماری پدید آمد باید از آن استفاده کرد و لذا متکلمان را طبقهٔ خاصی همچون اطبا می‌دانست با این تفاوت که متکلمان به هیچ وجه مجاز به پخش دانش خود در میان عامه مردم نیستند. غزالی وجود متکلمان را طفیلی می‌دانست و می‌گفت از آنجا که در راه دین راهزنانی وجود دارند، وجود متکلمان برای مقابله با راهزنان ضروری می‌شود. اگر بساط راهزنی برچیده شود، بساط متکلمان نیز برچیده خواهد شد. وی کتاب نسبتاً کم‌حجمی نوشته است: یکی ***الرسالة القدسیه*** و دیگری ***قواعدالعقاید*** که آنها را در دل ***احیاءالعلوم*** جا داده است. او می‌گوید کسی که طالب مختصر این مباحث است ***الرسالة القدسیه*** را بخواند، اگر طالب مفصل است ***قواعدالعقاید*** را بخواند و اگر سؤالات و شبهات او با خواندن این کتابها رفع نشد، بداند که بیماری در او متمکن شده است و باید در انتظار رحمت خدا بنشیند. غزالی تا انتهای عمر خویش بر این رأی بود و دیگران را نصیحت مجانی می‌کرد. اما از نگاه ناظر بیرونی گویی خود غزالی به فربه‌تر کردن علم کلام مدد رساند. او می‌خواست خاتم‌المتکلمین باشد اما علم کلام، آن را نخواست. باری رنج و درد غزالی از امر دیگر بود. او یک احیاگر بود و به‌چشم عیان می‌دید که سه دسته واعظان و متکلمان و فقیهان ذهن عامه‌دینداران و عرصه عام دینداری را تسخیر کرده‌اند و آنچه می‌کنند برای گرمی بازار خویش و آنچه نمی‌کنند دادن درس رستگاری است. به همین سبب او کمر همت به تعلیم علوم اخلاقی، یعنی همان دروسی که موجب سعادت اخروی است، بست. و در قبال اخلاق و سلوک باطنی بود که فقه و کلام را تحقیر کرد. وی طالب تعادل بود. واگر علوم دینی ظاهری و باطنی، معامله و مکاشفه، اخلاق و کلام به تعادل می‌رسیدند، وی قطعاً ابراز رضایت می‌کرد. وی چندان در متکلمان و فقیهان بی‌اخلاقی دیده بود که ایمان عامیانه را بر ایمان (بی‌ایمانی) متکلمانه ترجیح می‌نهاد. و معتقد بود همان که در کتاب و سنت آمده کافی است و فراتر از بحثهای صدر اول اسلام نباید رفت.

○ ***شما در پاسخ به سؤالات قبل گفتید که اعتقادات دینی صورتهایی هستند که بر بی‌صورت افکنده شده‌اند. حال سؤال من این است که آیا می‌توان خود متون مقدس را، که از رهگذر تجربه نبوی پدید آمده‌اند، صورتی دانست که بر آن امر بی‌صورت افکنده شده یا جامه‌ای دانست که بر آن پیکر دوخته شده است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آیا ما باید به این صورت متعهد باشیم یا به آن بی‌صورت؟***

● متونی که در ادیان، خصوصاً در اسلام، پدید آمده است، دو بخش دارد. یک بخش صورتهایی اسطوره‌ای است که بر حقیقت افکنده‌اند. بخش دیگر مربوط به زندگی و معاملات و تشریعات است که خداوند در آنجا در هیأت یک آمر و ناهی ظاهر شده است، بلکه آمر و ناهی و شارع در واقع خود پیغمبر است و خدا بر تشریعات او صحه گذاشته است. در هر حال گزاره‌هایی که مربوط به احکام و مقررات فقهی و حقوقی است اصلاً از جنس صورت افکندن بر امر بی‌صورت نیست و حکمش روشن است. اما بخش اول یعنی گزاره‌هایی که از خدا، معاد، شیطان، خلقت و... بحث می‌کند، همه صورتبندی اسطوره‌ای تجربهٔ بی‌صورت است. و ادیان مختلف صورتبندیهای مختلف آن امر بی‌صورت هستند. یکی متعلق به پیامبر اسلام است، دیگری متعلق به حضرت مسیح و... . همه صورتها نسبتشان با آن امر مطلق بی‌صورت یکی است. اگر بخواهیم در این مورد به تمثیلی متوسل شویم باید بگوییم نسبت صورتها با آن امر بی‌صورت مثل نسبت زبان است با فکر، به قول مولانا:

معنی از صورت چو شیر از بیشه‌دان
یا چو آواز و سخن ز اندیشه‌دان

فکر، آن امر بی‌صورت است و زبانها صورتهایی هستند که بر فکر نهاده می‌شوند. نسبت زبانها با آن فکر بی‌زبان یکی است اما خود زبانها با هم مختلفند و نسبت به ما هم فرق می‌کنند. چینی‌زبان چینی را بهتر می‌فهمد تا انگلیسی را و بالعکس. و فکر در ذهن چینی صورت‌چینی می‌پذیرد و در ذهن هندی صورت هندی. به‌علاوه خود فکرها هم از حیث غنا و عمق متفاوتند و این غنا و عمق در زبانها و مظاهرشان منعکس می‌شود. پیروان

پیامبران، کشف انبیاشان را تام و اتمّ می‌دانند و از این راه میانشان فرق می‌نهند و برای نشان دادن این تفاوتها، هم به صورتبندیهاشان از امر بی‌صورت استناد می‌کنند. و این رشته سر دراز دارد.

اما در پاسخ این پرسش که آیا می‌توان از این صورتها درگذشت یا نه، باید گفت این حق عقلاً برای افراد محفوظ است که به تجربهٔ بی‌صورت خود صورت جدیدی ببخشند. اما اولاً کثیری از مردم تجربه بی‌صورت ندارند تا بخواهند به آن صورتی بدهند لذا باید خریدار مغازه انبیا و ممنون آنان باشند. ثانیاً کسانی که خودشان واجد تجربه بی‌صورت هستند، یعنی عرفا، هر چند که حق دارند صورت جدیدی به تجربه‌شان ببخشند، باید به دونکته توجه داشته باشند. یکی اینکه، از حیث اجتماعی، تا در درون جامعهٔ دینداران مصلحت‌اندیش زندگی می‌کنند، باید مماشات کنند و دم از این صورتهای جدید نزنند.به قول شیخ محمود شبستری:

ولی تا با خودی زنهار زنهار
عبارات شریعت را نگهدار

پیامبران، خصوصاً پیامبر اسلام، سخنشان این بود که ما جامعه و تمدنی را بر بنیاد اسطوره‌ها و صورتبندیهایی از حقیقت ایجادکرده‌ایم و اجازه نمی‌دهیم کسی آن را برهم بزند. دیگر اینکه، از جهت فردی، نباید فراموش کرد که خود این صورتبندیها تاریخی و سنتی دارد و بهتر است فرد خود را از این سنت نبرد و آبگیر خود را به دریا متصل کند. یعنی نباید به صورتبندیهای پیشروان و پیش‌کسوتان بی‌اعتنا باشد، بالاخره آنها هم همین راه را رفته‌اند. بسا که پخته‌تر و کارکشته‌تر هم بوده‌اند.

○ ***در تاریخ ادیان، و خصوصاً در تاریخ اسلام، متن مقدس محور و مرکز توجه بوده و تمام تلاش مؤمنان این بوده که متن را بفهمند. اما اگر بپذیریم که این متن صورتی است که در مقام تجربهٔ آن امر بی‌صورت پدید آمده است، آیا می‌توانیم تعهد تمام عیارمان به متن را حفظ کنیم؟ آیا تقدس صورت (متن) جای خود را به تقدس آن امر بی‌صورت نمی‌دهد؟***

● اگر عامه مسلمانان را در نظر بگیرید، آنها تمام هویتشان به متن وابسته بوده و همواره مرجعشان کتاب و سنت بوده است، اما آن نوادری که واجد تجربهٔ مستقیم بوده‌اند، از ابتدا هم متن محور نبودند. در واقع تأویل متن، معنایی غیر از این نداشت. اهل تأویل ظاهراً به متن پایبند بودند، اما واقعاً متن را کنار می‌گذاشتند؛ این وضعیت البته شدت و ضعف داشته است. لذا اینکه می‌گویید از متن‌محوری بیرون می‌آییم، دقیقاً همین‌طور است. بعضی صورتهایی راکه متعلق به زمان خاص یا منطقه خاص یا فرهنگ خاصی است کنار می‌زنیم و به قول مولوی مستی‌مان از بادهٔ صور راکمتر می‌کنیم. این فرآیندِ شکستن بتهای صورت و گداختن صورت بتها، فرآیند مستمری است که نمی‌توان پایانی برای آن در نظر گرفت. فراموش نکنیم که همه اینها متعلق به عرصه دینداری تجربت‌اندیش و معرفت‌اندیش است. دینداری معیشت‌اندیش با صورتبندیهای اسطوره‌ای خویش زیست می‌کند و دست به ترکیب آنها نمی‌زند. روحانیان پاسداران آن صورتبندیهای اسطوره‌ای‌اند و حفظ هویت جمعی و آئینی امت را منوط به حفظ آن صور باستانی ثابت می‌دانند.

○ ***جنابعالی بین صورت و بی‌صورت، یا به تعبیری، بین متن و تجربه‌ای که در متن بیان شده، تفکیک قائل شدید. به‌نظر می‌رسد، فرد مؤمن به شرطی می‌تواند کماکان به یک «صورت» متعهد و پایبند بماند، که معتقد باشد آن صورت، در طول تاریخ، بهترین لباس بر تن بی‌صورت یا بهترین تبیین (best explanation) برای آن تجربه بوده و خواهد بود. اما با توجه به تئوری «قبض و بسط» به نظر می‌آید نمی‌توان به این فرضیه پایبند ماند. چه‌بسا امر بی‌صورت بعدها تبیینها و صورتهای بهتری پیداکند.***

● دقیقاً همین‌طور است، به دو دلیل. یکی بنا به ادله‌ای که در **قبض و بسط** آورده‌ام، و دیگری اینکه تصوراً و مفهوماً مشکل بتوان گفت صورتی بر صورت دیگری برتری دارد. زیرا نسبت آن بی‌صورت با همه صورتها مساوی است. درست مثل اینکه ما از طول و عرض یک مفهوم مجرد سخن بگوییم. همه طول و عرضها به آن می‌خورند و در عین حال هیچ طول و عرضی هم به آن نمی‌خورد. باری این صورتها به یک اندازه هم تبیین آن بی‌صورت هستند، هم قالب آن و هم مظهر آن. اما در نسبت با ما، که موجودات مُدرکی هستیم، تفاوت ایجاد می‌شود. به تعبیر مولوی فردگاهی از یک قدح مست‌تر می‌شود تا از قدح دیگر؛ این در نسبت با ماست، نه در نسبت با امر بی‌صورت. مجنون به ملامت‌گران خود در عشق لیلی می‌گفت:

گفت صورت کوزه است و حسن می
می خدایم می‌دهد از نقش وی
مر شما را سرکه داد از کوزه‌اش
تا نباشد عشق او تان گوش کش

مولوی پا را از این هم فراتر می‌گذارد و می‌گوید صورت را خود آدمی به بی‌صورتی می‌دهد:

گر ببینی نقش زشت آنهم توی
ور ببینی عیسی و مریم توی
او نه این است و نه آن او ساده است
نقش تو در پیش تو بنهاده است

خدایی که بر پیامبر اسلام ظهورکرد خدایی زیبا بود. خدایی که ما در اسلام می‌شناسیم، خدای پیامبر اسلام است. وقتی پیامبر اسلام می‌گوید: **انالله جمیل و یحب الجمال** یا **رایتُ ربی فی احسن صورة**، در واقع تجربه خودش را از خداوند وصف می‌کند. هیچ گاه خدا در صورت زشت بر پیغمبر اسلام جلوه نکرد یا آن بزرگوار از آن جلوه‌ها چیزی برای ما نگفت. اما به لحاظ تئوریک ـ همان‌طور که عرفا گفته‌اند ـ زشتها هم همان قدر مُعرّف و مظهر خدا هستند، که زیباها. گرچه ما آدمیان به زیباها تمایل بیشتری داریم تا زشتها؛ از این باده مست‌تر می‌شویم تا از باده‌های دیگر. و البته غایت جهد سالک آن است که بی‌صورت را در بی‌صورتی و در عین حیرانی دیدار کند:

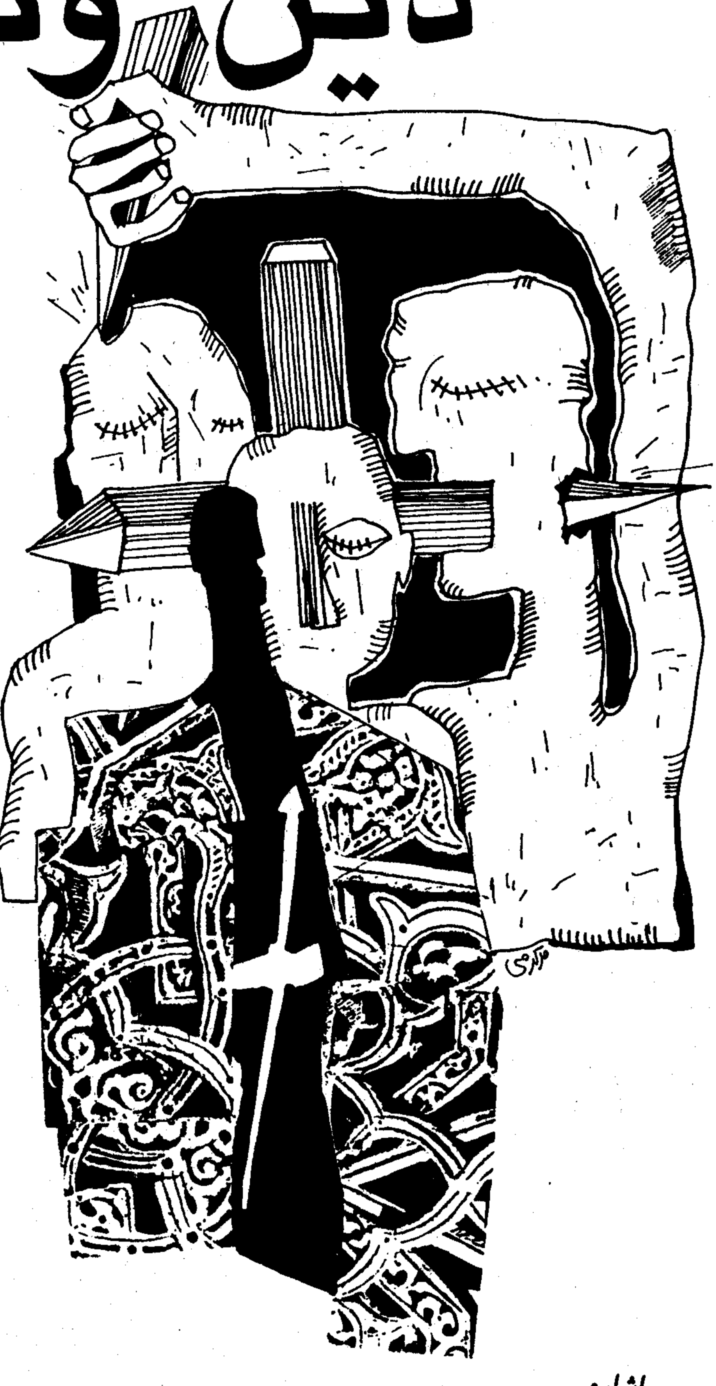
حیرت محض آردت بی‌صورتی
زاده صد گون آلت از بی‌آلتی
جهدکن بی‌شیشه دیدن نور را
تا چو شیشه بشکند نبود عمی

○ ***از اینکه در این گفت‌وگو شرکت کردید، سپاسگزاریم.***

دین و تعصب*

گوردون آلپورت

ترجمه نازنین شاه‌رکنی



خداوند همهٔ ملتها را از یک تبار آفریده است.

(اعمال رسولان)

دین آفتی است که در دنیای تجزیه شدهٔ کنونی تفرقه ایجاد می‌کند.

(یک کهنه سرباز جنگ جهانی دوم)

کارکرد دین تناقض‌آمیز است. هم موجد تعصب است، هم نافی آن. به رغم آنکه تعالیم ادیان بزرگ فراگیر و جهان شمولند و بر اخوت و برادری تأکید می‌کنند، اجرای این تعالیم همواره با تفرقه‌انگیزی و بی‌رحمی همراه بوده است. رنج و آزاری که تحت نام آرمانهای دینی به بار آمده، تعالی این آرمانها راکمرنگ می‌کند. بعضی مردم بر این باورند که تحکیم دین تنها راه درمان تعصب است و بعضی دیگر امحای دین را چارهٔ کار می‌دانند. برخی کسان که به کلیسا می‌روند از مردم عادی متعصب‌ترند و برخی دیگر کمتر از آنها تعصب دارند. ما خواهیم کوشید این پارادوکس را حل کنیم.

تعارضات واقعی

نخست این ادعای بعضی ادیان بزرگ را در نظر بیاورید که هر یک خود را مالک نهایی و مطلق حقیقت می‌داند. احتمال وفاق بین معتقدان به اصول دین ادیان مختلف بسیار کم است. این تعارض هنگامی پررنگتر می‌شود که مبلّغ هر دینی مصرانه مردم را به پیروی از اصول دین خود فرا می‌خواند، حال آنکه اصول ادیان مختلف گاه با یکدیگر در تباین‌اند. به عنوان مثال، مبلغان مذهبی مسلمان و مسیحی در آفریقا مدتها با یکدیگر در تعارض بودند. هر کدام اصرار داشتند که‌اگر تعالیمشان درست به کار گرفته شود سدها و موانع قومی از پیش پای بشر کنار می‌رود. البته که چنین است. اما در واقعیت، اصول مسلم هر یک از ادیان را فقط بخشی از مردم ـ و نه همهٔ آنها ـ پذیرفته‌اند.

کاتولیسیسم، ماهیتاً، بر این باور مبتنی است که یهودیت و پروتستانتیسم برخطا هستند. فرقه‌های متفاوت یهودیت و پروتستانتیسم فرقه‌های دیگر مذهب خود را، از بسیاری جهات، منحرف می‌پندارند. به‌نظر می‌رسد که در میان ادیان بزرگ، دین هندو علی‌الاصول مدارا جویانه‌تر است. این دین تصدیق می‌کند که «حقیقت یک چیز است اما ابنای بشر نامهای متفاوتی بر آن نهاده‌اند» و می‌پذیرد که خداوند وجوه و مظاهر معتبر متعدد دارد. در عین حال به لحاظ تاریخی دین هندو در میان پیروان خود بلیه‌ای چون کاست را به وجود آورده و عاری از ستیزهای تفرقه‌جویانه نبوده است.

زمینه‌های ایجاد این تعارضات واقعی مهمند اما در عین حال

اشاره

گوردون آلپورت، روانشناس نامدار امریکایی، درنوشتهٔ زیر که فصلی از کتاب کلاسیک ماهیت تعصب است به بررسی رابطهٔ دین و تعصب می‌پردازد. ازجملهٔ نتایجی که از تحقیقات آلپورت به‌دست می‌آید یکی هم این است که دو نوع دیانت موجود است: دیانت نهادینه شدهٔ ناظر به امور بیرونی، و دیانت درونی شده؛ اولی موجب و مایهٔ تعصب است و دومی برای تسامح و تحمل زمینه فراهم می‌آورد.

بیشتر ادیان تعالیم تعالی‌بخشی دارند که منازعات را کاهش می‌دهد. به عنوان مثال، آنها بر این عقیده‌اند که به رغم آنکه گروههای غیرخودی برخطا هستند، اما خداوند رحیم است و در روز موعود، خطاکاران نیز به لطف رحمانیت او رستگار خواهند شد. پس رحمانیت فضیلت است. به‌طور کلی الهیات ادیان مختلف به ندرت ایذای کفار را جایز شمرده‌اند، هر چند که در عمل، بی‌رحمی و قساوت همواره امری رایج بوده است. در عصر جدید کمتر پیش آمده که بر سر موضوعات مذهبی صرف آشکارا منازعه صورت گیرد. در عمل، آنان که به اصول دین خاصی تمایل دارند به درون مرزهای گروه خود عقب نشسته‌اند و بیشترشان برای دیگران نیز چنین حقی قائلند.

هم اکنون [۱۹۵۸]، در ایالات متحدهٔ آمریکا، بحث مهم این است که آیا کلیسای کاتولیک برای آزادیهای دمکراتیک خطری بالقوه محسوب نمی‌شود؟ و آیا اگر کاتولیک‌ها اکثریت را در دولت به دست آورند آزادی پرستش را از دیگران سلب نخواهند کرد؟ مسأله در قالب این سؤالات ملموستر و یافتن پاسخی ناظر به واقع (factual)نیز محتمل به‌نظر می‌رسد. اگر پاسخ مثبت باشد یقیناً بر سر اصول نزاعی واقعی در می‌گیرد. اگر پاسخ منفی باشد، منطقاً باید از طرح مسأله چشم بپوشیم اما اگر به رغم وجود ادلهٔ منفی بازهم دست از متهم کردن کاتولیک‌ها نکشیدیم قطعاً تعصب در قضاوتمان دخیل است.

اما این موضوع به‌خصوص، مثل بسیاری از موضوعات دیگر، به ندرت بر مبنایی ناظر به واقع مطرح می‌شود. افراد متعصب در هر دو سو با تهمتهای نامربوط موضوع را پیچیده‌تر می‌کنند. ضد کاتولیک‌ها این موضوع را طرح می‌کنند تا بر نفرتشان سرپوش بگذارند. اما در عین حال به‌دلیل همین تنفرشان، تعالیم و عبادات کاتولیک‌ها را مانعی برای تحقق آزادیهای دمکراتیک تلقی می‌کنند. درک و تفسیر آنها گزینشی است. در مقابل کاتولیک‌هایی که در موضع دفاعی قرار گرفته‌اند، آنچنان از نامربوط بودن این تهمتها می‌رنجند که خود نیز از اصل موضوع منحرف شده، مقابله به مثل می‌کنند.

خلاصه اینکه با وجود تفاوتهای لاینحل بین مجموعه اصول متضاد، معمولاً در عمل راههایی مسالمت‌آمیز برای تلفیق این اصول وجود دارد. در واقع بعضی از اصول دین خود به میزان زیادی گرایش به وحدت دارند و به چنین تلفیقی کمک می‌کنند. با این حال احتمالاً ستیزه‌جویی آتش تضاد را تا آنجا تیز می‌کند که به رودررویی آشکار بینجامد. واضحتر از همه این واقعیت است که مسائل دینی اغلب مرکز تجمع چنین موضوعات نامربوطی هستند. هر گاه چنین سؤالات نامربوطی بر تعارضات واقعی سرپوش بگذارند، تعصب هم در میان خواهد آمد.

عناصر تفرقه‌انگیز موجود در دین

دین در کانون تعصبات ما قرار دارد چون چیزی فراتر از ایمان است؛ دین محور سنتهای فرهنگی یک گروه است. روحانیان ممکن است به مدافعان یک فرهنگ خاص بدل شوند و اغلب هم می‌شوند. آنها نیز با مقولات نامربوط [به مذهب] سروکار دارند. آنان در مقام دفاع از اصول دینشان، از گروه خود به مثابه یک کل دفاع می‌کنند و رفتارهای سکولار اعضای درون گروهشان را با تمسک به آن اصول به نوعی توجیه می‌کنند. روحانیان اغلب تعصبهای قومی خویش را از طریق مؤیدات دینی موجه و مقبول جلوه می‌دهند. یک مهاجر لهستانی تجربهٔ خود را چنین بیان می‌کند:

> من درسی را که در ۱۲ سالگی از دین آموختم، خوب به یاد می‌آورم. دانش‌آموزی از کشیشی در مورد درستی یا نادرستی تحریم مغازه‌های یهودیان سؤالی پرسید. کشیش وجدان ما را آسوده کرد و گفت: «اگر چه خداوند از ما خواسته که همهٔ ابنای بشر را دوست بداریم اما نگفته که بعضی را دوستتر نداشته باشیم. بنابراین اشکالی ندارد که لهستانی‌ها را بیشتر از یهودیان دوست بداریم و فقط از مغازهٔ آنها خرید کنیم.

این کشیش که دینداری شیاد بود، دین را به گونه‌ای معنا می‌کرد که با تعصبهای سکولارش همخوانی پیدا کند. او بذر تعصبی می‌کاشت که می‌توانست به قتل و غارت منجر شود و شد. پروتستانتیسم نیز همچون کاتولیسیسم، برای حفظ منافع قومی خود، مزورانه، با رجوع به دین دلیل‌تراشی می‌کند.

بنابراین، دینداری گاه پوشش مناسبی است برای تعصباتی که فی نفسه هیچ ربطی به دین ندارد. **ویلیام جیمز**، لب کلام را در متن زیر بیان می‌کند:

> سوزاندن یهودی‌ها، تعقیب آلبیگائیان[1] و والدوسیان[2]، سنگسار کویکرها[3] و ربودن متدیست‌ها[4]، کشتار مورمون‌ها[5] و قتل عام ارامنه، بیشتر بیانگر نوهراسیِ (neophobia) انسان بدوی، بقای میل به ستیزه‌جویی و نفرت ذاتی او از بیگانگان و مردمان ناهمنوا و نامتعارف است تا بیانگر دینداری مثبت دینداران. دینداری نقابی است که به روی غریزه قومی کشیده می‌شود.[6]

ما این قول را نقل کردیم چون نشان می‌دهد که این همه آزار و اذیت هیچ ربطی به دین ندارد. هر چند ضرورت ندارد بر این نظر جیمز که «تعصب در نوهراسی غریزی انسان بدوی ریشه دارد» صحه بگذاریم.

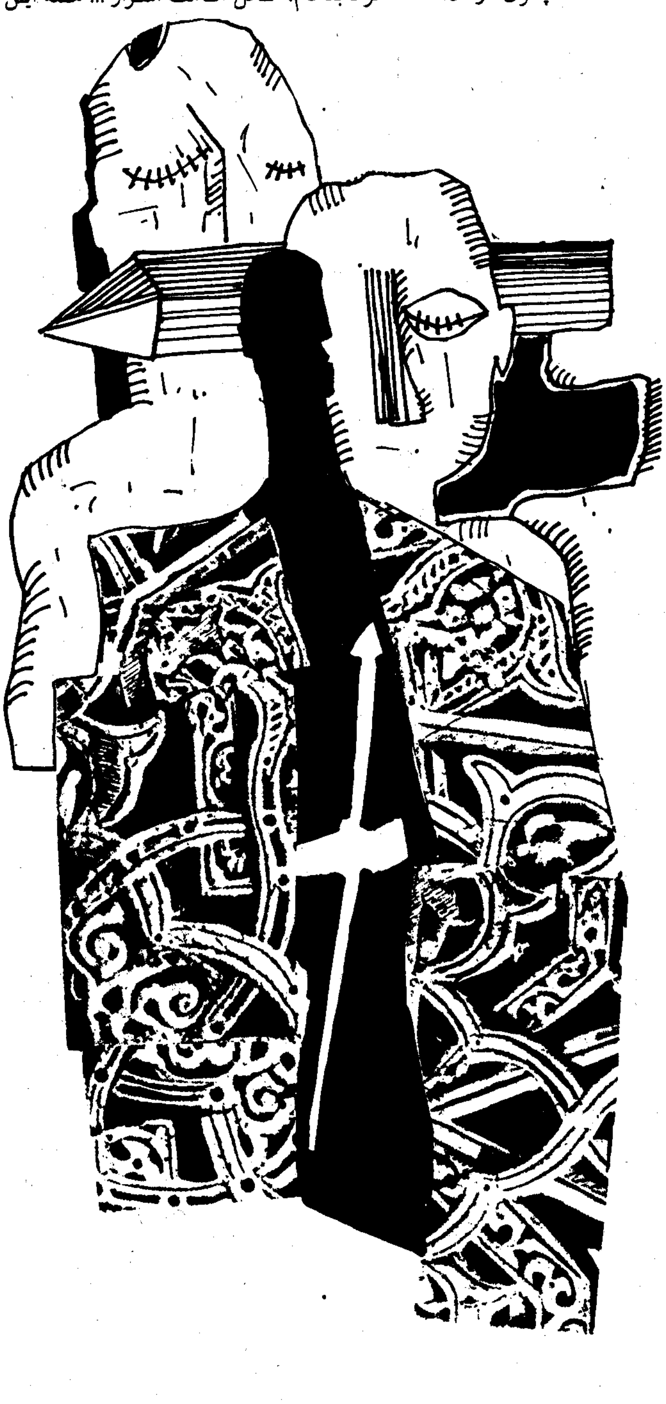
استفاده از دین برای توجیه قدرت، شهرت، ثروت و منافع قومی، پیامدی جز نفرت و انزجار از دین در بر نخواهد داشت. این چنین است که دین به تدریج رنگ و بوی تعصب می‌گیرد. درهم‌آمیزی دین و تعصب اغلب در شعارهای قوم مدارانه مشهود است؛ شعارهایی ازقبیل: «صلیب و پرچم»، «آمریکاییِ مسیحی پروتستانِ سفید»، «ملت برگزیده»، «خدا با ماست (Gott mit uns)»، «سرزمین خدا» و... بعضی متألهان، در مقام توضیح این سنخ تحریف دین چنین می‌گویند: گناهکاران مردمی هستند که دینشان را بر اساس منافع شخصی خود می‌سازند. شر هنگامی پا به عرصه می‌گذارد که انسان بی‌آنکه از [نفس] خود روی گرداند، به خدا متوسل شود. به عبارت دیگر، کسانی که مبتلا به گناه غرورند، نمی‌آموزند که جوهر دین موجه قلمداد کردن خود و جانبداری از خود نیست بلکه تواضع، از خودگذشتگی و محبت به همسایگان است.

برداشت فرد از تعالیم دینی می‌تواند براحتی با تعصبات او

همخوان شود. یک کشیش کاتولیک ضدیهودی تصریح می‌کند که مسیحیت دین عشق نیست بلکه دین انتقام‌جویی و نفرت است. برای او همین طور هم هست. فرقه‌های مختلف پروتستان نیز با همین سبک تحریف انجیل است که رشد و قوام می‌یابند.[7]

نمی‌شود حاشا کرد که در طول تاریخ، چنین تحریفاتی به کرات اتفاق افتاده است. آنچه بخصوص در خور توجه است این است که دینداریِ مردمان مذهبی براحتی با تعصب درهم می‌آمیزد. این روند حتی در بعضی قدیسان کلیسا نیز دیده شده است. قطعه زیر را از یک موعظه ملاحظه کنید:

کنسیه از فاحشه خانه بدتر است... کنسیه پاتوق اراذل است... محل تجمع جنایتکاران یهودی است... محفل ملاقات قاتلان مسیح... پاتوق دزدان؛ خانهٔ افراد بد نام، محل اقامت اشرار ... همهٔ این



احکام در مورد روح این افراد نیز صدق می‌کند... هرزگی و مستی از آنان آدمیانی کثیف و خوک صفت ساخته است... ما نباید با آنها کمترین ارتباطی داشته باشیم یا حتی به ایشان سلام کنیم. آنها دزدانی خائن، حریص، آزمند و شهوی هستند.[8]

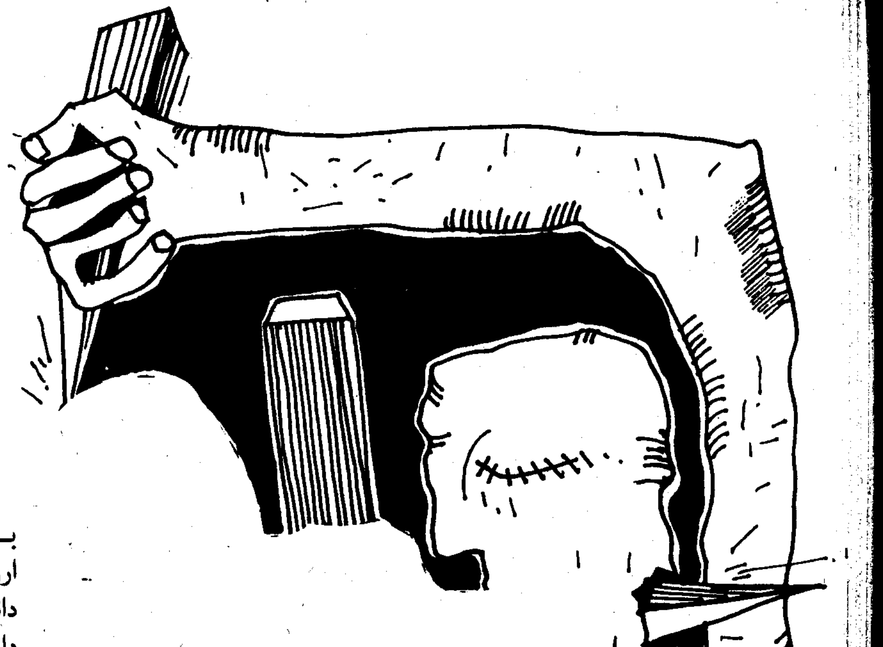
این موعظه، به‌طور قطع، در قرن چهارم نوشته شده اما نویسندهٔ آن یکی از بزرگترین قدیسان کلیسا بوده است؛ کسی که بیشترین مناجاتهای کلیسایی و نیایشهای متعالی را نوشته؛ قدیس «یوحنای زرین دهن»[9]. لاجرم به این نتیجه می‌رسیم که بعضی در مقاطعی از زندگی‌شان شخصیتی حقیقتاً دیندار و جامع دارند و در سایر مقاطع، برعکس، شخصیتی متعصب و جزئی‌نگر. تاریخ برخورد کاتولیک‌ها با یهودیان نیز آغشته به این تضادهاست. در بعضی دوره‌ها عنصر تعصب غالب بوده و در بعضی دیگر ترحم عاری از تعصب. نمونه این ترحم عاری از تعصب در بیانیهٔ پاپ پیوس یازدهم چنین آمده است:

ما مسیحیان نمی‌توانیم در جنبش ضد یهودیت نقشی داشته باشیم. ما روحاً یهودی هستیم.

آمیختگی دین فراگیر و جهان شمول با گرایشهای قوم مدارانه، در کلیساهای «جیم کرو»[10] آمریکا نیز دیده می‌شود. اکثریت سیاهان پروتستان به کلیساهایی می‌روند که به‌لحاظ نژادی از هم جدا شده‌اند.[11] این جداسازی در کلیساهای کاتولیک کمتر دیده می‌شود. هر چند میزان جداسازی در هر دو مذهب، به تدریج، رو به کاهش است.[12] به هر حال این انتقاد درست به‌نظر می‌رسد که کلیسا، در طول تاریخ آمریکا، همیشه در عرصهٔ روابط نژادی مدافع وضعیت موجود بوده است و نه عاملی برای اصلاح آن.

تا اینجا بروز تعارضات واقعی بین ادیان را محتمل دانستیم و گفتیم آنچه تعصب دینی نامیده می‌شود، درواقع نتیجهٔ خلط منافع قومی و دین است که اغلب این برای عقلایی جلوه دادن و توجیه آن به‌کار می‌رود.

تنوع بیش از حد ادیانی که به‌صورت نهاد درآمده‌اند شرایط را بدتر می‌کند. نتایج آمارگیری سال ۱۹۳۶ آمریکا نشان می‌دهد که بیش از ۵۶ میلیون نفر در گروههای دینی متفاوتی عضو هستند. از این تعداد ۳۱ میلیون نفر پروتستان بودند، ۲۰ میلیون نفر کاتولیک و ۴ میلیون و ۶۰۰ هزار نفر یهودی. در مجموع ۲۵۶ فرقه متعلق به ۵۲ دسته که هر یک بیش از ۵۰ هزار نفر عضو دارند، ۹۵ درصد کل جمعیت را تشکیل می‌دهند. به این میزان باید شمار اندکی از هندوها، مسلمانان، بوداثیان و پیروان ادیان سرخپوستی را نیز اضافه کرد. بعید به‌نظر می‌رسد که هیچ کشوری، مانند آمریکا، این همه گروههای متنوع برای ترغیب (و عدم ترغیب) باورهای دینی داشته باشد. در این کشور فرقه‌های گوناگون وجود دارد، چون مهاجران مزربندیهای بّر قدیم را با خود به همراه آورده‌اند. هر چند که بعضی از این فرقه‌ها نظیر «قدیسین متأخر»[13]، «شاگردان مسیح»[14] و گروههای مختلف معتقد به «پنجاهه»[15] بومی هستند. به رغم آنکه در این اواخر بین فرقه‌های مختلف پروتستانتیسم بر سر وحدت کلیسا مجادلات ملایمی در گرفته، هیچ دلیلی وجود ندارد که باور کنیم کلیساها در آینده‌ای نه چندان دور به‌طور جدی باهم متحد خواهند شد.



بنابراین دین به عنوان یک نهاد اجتماعی تفرقه‌انگیز است. تفاوت در اصول اعتقادی امروزه به‌اندازهٔ گذشته مهم و بارز نیست. علاوه بر این از نخستین روزهایی که آمریکا به صورت مستعمره درآمد، حرکت به سوی تساهل و تسامح دینی پیشرفت زیادی داشته است. قانون اساسی و منشور حقوق شهروندان رسم دیرین عدم تسامح دینی را که در بَرّ قدیم و مستعمره‌ها رواج داشت، پشت سرگذاشت. اما در عین حال، مرزبندیهای موجود، همچنان زمینه را برای خلط اصول اعتقادی فراگیر و جهان‌شمول با مسائل نامربوطی چون کاست، طبقهٔ اجتماعی، ملیت، تفاوتهای فرهنگی و نژادی فراهم می‌کند.

آیا گروههای دینی از حیث تعصب‌ورزی متفاوتند؟

برای پاسخ دادن به این سؤال که «از میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها، کدام یک به عنوان یک گروه تعصب بیشتری نشان می‌دهند؟» تحقیقات بسیاری انجام شده است. نتایج به‌طور کلی دو پهلو و مبهمند: بعضی کاتولیک‌ها را متعصب‌تر معرفی کرده‌اند، بعضی پروتستان‌ها را، و بعضی هیچ تفاوتی بین این دو گروه قائل نشده‌اند.[16]

به‌نظر می‌رسد تفاوت مشاهده شده نیز تحت تأثیر مستقیم تعلقات دینی نبوده است. بنابراین در مواردی که کاتولیک‌ها نسبت به پروتستان‌ها سطح تحصیلات و پایگاه اجتماعی ـ اقتصادی پایین‌تری دارند متعصب‌تر می‌نمایند و در مواردی که پروتستان‌ها دارای سطح تحصیلات و پایگاه اجتماعی ـ اقتصادی پایین‌ترند، اینان متعصب‌تر می‌نمایند.

گروههای دینی به‌طور کلی تفاوتی باهم ندارند، با این حال پژوهش زیر در این حوزه درخور توجه است. محققی ۹۰۰ دانشجوی سال اول کالجی در شرق آمریکا را با استفاده از مقیاس فاصلهٔ اجتماعی بوگاردوس[17] مورد مطالعه قرار دارد.[18] دانشجویان کاتولیک، پروتستان و یهودی، به‌طور متوسط، تفاوتی با یکدیگر نداشتند و تعداد ملیتهایی که هر گروه می‌پذیرفت یا طرد می‌کرد با گروههای دیگر برابری می‌کرد. اما این محقق دریافت که الگوهای طرد در میان هر یک از این گروهها منحصربه فرد است.

دانشجویان یهودی بیشتر از همه، کانادایی‌ها، انگلیسی‌ها، فنلاندی‌ها، فرانسوی‌ها، آلمانی‌ها، ایرلندی‌ها، نروژی‌ها، اسکاتلندی‌ها و سوئدی‌ها را طرد می‌کردند (یعنی طرد گروههای غالب و مطلوب در کشور ما [آمریکا]). دانشجویان کاتولیک بیش از همه، چینی‌ها، هندوها، ژاپنی‌ها، سیاهپوستان و فلیپینی‌ها را طرد می‌کردند (یعنی طرد گروههای رنگین پوست ـ و احتمالاً مرتبط با ایدهٔ «کفر»). دانشجویان پروتستان بیش از همه ارمنی‌ها، یونانی‌ها، ایتالیایی‌ها، یهودی‌ها، مکزیکی‌ها، لهستانی‌ها و سوری‌ها را طرد می‌کردند (یعنی طرد گروههای اقلیت آشنا در فرهنگ ما).

این تحقیق راهگشا نشان می‌دهد که اگر چه میانگین تعصب در بین این گروهها یکسان است، گروههای خاص تحت‌تأثیر ارزشهای ویژه خود نفرت می‌ورزند. بنابراین به‌نظر می‌رسد دانشجویان یهودی، گروههای غالبِ مسلطِ سفید پوست را که دارای اکثریتند و به‌طور سنتی یهودیان را در موقعیتی فرو دست قرار داده‌اند، طرد می‌کنند. کاتولیک‌ها نسبت به نژادهای غیرمسیحی (رنگین پوستان) فاصلهٔ بیشتری حس می‌کنند و پروتستان‌ها نیز گروههایی با پایگاه اجتماعی پایین را طرد می‌کنند.

یافته‌های این تحقیق نشان نمی‌دهد که میانگین تعصب یهودیان پایین‌تر است، اما بسیاری از محققان به این موضوع اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال در تحقیقی ۷۸ درصد یهودیان از حیث گرایش به سیاه‌پوستان، نسبت به دیگران نمرهٔ بیشتری داشتند.[19] یافته‌هایی از این قبیل فراوانند. من در جای دیگری دربارهٔ تأثیر یهودآزاری بر گرایشهای یهودیان بحث کرده‌ام و به این نتیجه رسیده‌ام که یهودیان به دلیل همسان انگاشتن خود با گروههای ستمدیده به طور معمول با آنان همدردی می‌کنند.

اما برای مقایسه‌ای ظریفتر بین مثلاً دو فرقه پروتستان با کمبود داده مواجه هستیم، از قرائنی که تاکنون به‌دست آمده ظاهراً چنین برمی‌آید که این نوع تحلیلها احتمالاً سودمند نخواهد بود. البته ما در مورد نسبت بین میزان تعالیم دینی با میزان تعصب، یافته‌های در خور توجهی داریم. از بیش از ۴۰۰ دانشجو سئوال زیر پرسیده شد: «تربیت شما تا چه حد تحت‌تأثیر تعالیم دینی بوده است؟» از مقایسهٔ پاسخهای آنها که نقش دین را متوسط یا چشمگیر گزارش کردند و کسانی که تأثیر دین را در تربیت خود اندک و یا هیچ گزارش کردند به این نتیجه رسیدیم که میزان تعصب بین افراد گروه اول بسیار بیشتر از گروه دوم است.[20] سایر تحقیقات نیز نشان می‌دهد افرادی که تعلقات دینی ندارند، به طور متوسط، کمتر از آنها که عضو کلیسا هستند متعصبند.

دو نوع دینداری

این نوع نتیجه‌گیری از آنجاکه برای دینداران ناخوشایند است باید دقیقتر بررسی شود. به نظر می‌رسد که این نتیجه‌گیری تصور غلطی از مفهوم تعالیم دینی فراگیر و جهان‌شمول به دست می‌دهد. علاوه بر این، شواهدی هم در رد آن وجود دارد. در همین تحقیق از دانشجویان در مورد چگونگی تأثیر تعالیم دینی بر شکل‌گیری گرایشهای قومی‌شان سئوال شد. پاسخها در دو مقوله جای گرفت. بعضی صادقانه، تأثیر دین را منفی گزارش کردند

چون از طریق تعالیم دینی‌شان آموخته بودند که سایر گروههای دینی و فرهنگی را خوار بشمارند. اما بعضی دیگر، با بیان عبارات زیر تأثیر دین را کاملاً مثبت ارزیابی کردند:

ـ کلیسا به من آموخت که ما همه برابریم و به هیچ دلیلی نباید اقلیتها را مورد آزار و اذیت قرار داد.

ـ تعلیمات دینی به من کمک کرد تا با نحوه تفکر اقلیتها آشنا شوم و بفهمم که آنها هم انسان هستند.

بنابراین اگر چه به نظر می‌رسد عضویت در کلیسا، به طور کلی، تعصب بیشتری به همراه می‌آورد، در موارد متعدد هم کلیسا تأثیری کاملاً معکوس داشته است.

به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که دین امری کاملاً شخصی است و افراد متفاوت برداشتهای متفاوتی از دین دارند. برای اینکه موضوع روشنتر شود در یک سمینار دانشگاهی، آزمایشی (که نتیجه‌اش منتشر نشده) انجام شد. یک کشیش کاتولیک و یک روحانی پروتستان این تحقیق را انجام دادند.

دو گروه از افراد در دستهٔ کاتولیک‌ها و دو گروه در دستهٔ پروتستان‌ها گزینش شدند. در هر دسته، یک گروه «مؤمن» (devout) و گروه دیگر «[متدین] نهادی» (institutional) نامیده شد. گزینش دو گروه کاتولیک بر عهدهٔ فردی بود که در مورد آزمایش چیزی نمی‌دانست اما افراد دسته را به خوبی می‌شناخت. او ۲۰ مرد را که به نظرش «مؤمن واقعی» بودند و ۲۰ مرد را که به نظرش «بیشتر تحت تأثیر وجوه اجتماعی و سیاسی فعالیتهای دینی بودند [متدین نهادی]» برگزید. دو گروه پروتستان (باپتیست) با روش متفاوتی گزینش شدند. ۲۲ نفر گروه اول را افرادی تشکیل می‌دادند که به طور مرتب در کلاسهای انجیل شرکت می‌کردند و ۱۵ نفر گروه دوم کسانی بودند که به طور نامرتب در کلاسها شرکت می‌کردند. به همهٔ پاسخگویان پرسشنامه‌ای شامل چندین گزینه داده شد و از آنها خواسته شد میزان موافقت یا مخالفتشان را با هریک از جملات زیر مشخص کنند:

ـ هرچند استثناهایی هم وجود دارد، به طور کلی یهودیان، همه مثل همند.

ـ در بعضی موارد، مجازات سیاهان بدون محاکمه هم مجاز است.

ـ سیاهان، کلاً قابل اعتماد نیستند.

ـ یکی از مهمترین دردسرهایی که یهودیان به بار می‌آورند این است که همیشه دنبال کار بهتر و پول بیشترند و هیچ وقت هم قانع نیستند.

پرسشهای کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها کمی با هم تفاوت داشت. در پرسشنامه‌ای که به باپتیست‌ها داده شد، جملات ضدکاتولیک گنجانده شده بود.

اما نتیجه تقریباً یکسان بود: آنان که به نظر مؤمن‌تر می‌آمدند و شخصاً جذب دین شده بودند بسیار کمتر از دیگران متعصب بودند. آنان که با دین ارتباطی نهادی داشتند ـ ارتباطی که ماهیتاً به دلایل بیرونی و سیاسی بود ـ تعصب بیشتری نشان می‌دادند. با توجه به مباحثی که در جای دیگر به آنها اشاره کرده‌ام، فهم نتایج این تحقیق برای ما آسانتر خواهد بود. آن کس که به خاطر امنیت، قدرت و برتری به عضویت کلیسا در می‌آید شخصیتی اقتدارگرا و تعصب‌آلود دارد و آن کس که تعالیم بنیادین کلیسا در مورد اخوت و برادری را منعکس‌کننده آرمانهایی می‌داند که صادقانه باورشان دارد و از این رو به عضویت کلیسا در آمده، احتمالاً، شخصیتی مداراجو دارد. بنابراین نگرش دینی «نهادی شده» (institutionalized) و نگرش دینی «درونی شده» (interiorized) هر یک تأثیر متفاوتی بر شخصیت افراد می‌گذارند.

حکایت شمعون پطرس[۲۱]

کشش دو سویهٔ دین ـ به سمت تعصب و درخلاف جهت آن ـ در یکی از حکایتهای کلاسیک کتاب مقدس در مورد پطرس، یکی از حواریون مسیح، به وضوح بیان شده است.[۲۲] در صدر مسیحیت در مورد جامعیت انجیل تردید وجود داشت. آیا انجیل برداشتی جدید از یهودیت بود؟ یا اینکه برای اعضای بیرون گروه نیز نازل شده بود؟ خاندان مسیح و حواریون اولیه، همه، یهودی بودند. در واقع اساس مسیحیت، یهودیت بود. بنابراین خیلی ساده می‌شد تصور کرد که مسیحیت آموزهٔ رستگاری‌ای است که مختص یهودیان است. مهمتر اینکه در آن زمان یهودیان نسبت به همه غیریهودیان تعصب شدیدی داشتند تا آنجا که حتی برای مسیحیان یهودی نیز محرز بود که غیریهودیان رستگار نخواهند شد.

در چنین زمانی، یکی از فرماندهان ایتالیایی ارتش روم باستان به نام کرنیلیوس در قیصریه، شهری در نزدیکی یافا، محل اقامت پطرس، زندگی می‌کرد. پطرس به عنوان مبلغی مذهبی در سفر بود. کرنیلیوس مردی مذهبی بود که برای شنیدن تعالیم جدید مسیحیت اشتیاق داشت. پس با ارسال پیامهایی از پطرس دعوت کرد تا در قیصریه مهمان او باشد و اصول مذهب جدید را به تمامی اهل‌بیتش بیاموزد.

این دعوت در پطرس تضاد عمیقی ایجاد کرد. او می‌دانست که بنابر سنت قومی‌اش «مرد یهودی را با شخص اجنبی معاشرت کردن یا نزد او آمدن حرام است» از سوی دیگر این را هم می‌دانست که شفقت مسیح شامل حال مطرودان و مرتدان نیز می‌شود. اندکی پیش از آن که پیک کرنیلیوس از راه برسد برای پطرس مکاشفه‌ای رخ داده بود. او در حالی که بسیار گرسنه بود، به خواب رفته بود:

«پس آسمان را گشاده دید و ظرفی را [که] چون چادری بزرگ به چهارگوشه بسته به سوی زمین آویخته بر او نازل می‌شود. که در آن هر قسمی از دوّاب و وحوش و حشرات زمین و مرغان هوا بودند. و خطابی به وس رسید که ای پطرس برخاسته ذبح کن و بخور. پطرس گفت حاشا خداوندا زیرا چیزی ناپاک یا حرام هرگز نخورده‌ام. بار دیگر خطاب به وی رسید که آنچه خدا پاک کرده است تو حرام مخوان.»

این رؤیا هم از تضاد درونی پطرس خبر می‌داد و هم از راهی که او باید در پیش می‌گرفت. پس با اکراه، راه خانهٔ کرنیلیوس را در پیش گرفت و آنجا صادقانه در مورد تضادی که گرفتارش شده بود با او سخن گفت، به تابوهای قومی‌ای که محدودش می‌کرد اشاره

کرد و سپس علت تعجیل کرنیلیوس را در دعوت از او جویا شد. کرنیلیوس که سخن آغاز کرد پطرس تحت تأثیر خلوص نیت و صدق او قرار گرفت و گفت: «فی‌الحقیقه یافته‌ام که خدا را نظر به ظاهر نیست» پس پطرس او را موعظه کرد و اشتیاق در کرنیلیوس و بستگانش افزون شد. آن چنان که پطرس و همراهان یهودی‌اش «در حیرت افتادند از آنکه بر امتها نیز عطای روح‌القدس افاضه شد» عاقبت پطرس آنان را غسل تعمید داد حال آن که می‌دانست چنین کاری معمول نیست. در بازگشت به اورشلیم، همراهان یهودی‌اش بر او غضب کردند و گفتند: «[تو همانی] که با مردان غیرمختون برآمده و با ایشان غذا خوردی» آنان احتمالاً بیشتر از این بابت که او کرنیلیوس و بستگانش را غسل تعمید داده بود، برآشفته بودند. [در نزد آنان] انجیل تنها از آنِ اعضای درون گروه بود.

پطرس آنچه را بر او رفته بود، از ابتدا تا انتها برایشان باز گفت. در مورد تحول احوال خود برایشان توضیح داد و گفت که صدق آشکار کرنیلیوس، نگاه قوم‌مدارانهٔ او را به مسیحیت عوض کرده و متقاعد شده است که خداوند موهبت ایمان را بر غیریهودیان نیز ارزانی داشته است. پطرس در پایان سخنانش گفت: «من که باشم که بتوانم خدا را ممانعت نمایم؟»

حکایت با متقاعد شدن این گروه در اورشلیم و در نتیجه تغییر رویهٔ کلیسا به پایان می‌رسد: «چون این را شنیدند ساکت شدند و خدا را تمجیدکنان گفتند فی‌الحقیقه خدا ره امتها نیز توبهٔ حیات‌بخش را عطا کرده است.»

تعارض بین تلقی درون‌گروهی و تلقی جامع و فراگیر از دین تا به امروز باقیست و همگان نتوانسته‌اند مسأله را همچون پطرس و همراهانش برای خود حل کنند. کاملاً برعکس، ما یافته‌هایی را گزارش کرده‌ایم که نشان می‌دهد اعضای کلیسا، به طور متوسط، از غیر اعضا متعصب‌تر می‌نمایند.

رواج تفسیرهای قوم‌مدارانه از دین است که بسیاری از مردم مداراجو را نسبت به کلیسا بیگانه می‌کند اینان از دین روی برمی‌گردانند چراکه ادیان تاریخی انباشته شده است از تعصبات سکولار اعضای درون گروه که تنها به فکر تأمین منافع خویشند. چنین مردمانی در مورد دین نه بر اساس نص صریح کتب مقدس که بر اساس متن تحریف شده توسط اکثریت پیروان آن دین قضاوت می‌کنند. همان طور که پیشتر گفتیم نگرش دینی «نهادی شده» و نگرش دینی «درونی شده» به‌اندازه یک دنیا از هم فاصله دارند.

دین و ساختار شخصیت

تا اینجا روشن شد که دینداری هیچ رابطهٔ معناداری با تعصب‌ورزی ندارد. گرچه در بروز تعصب مؤثر است اما این تأثیر در جهات متضادی عمل می‌کند. مدافعات دین اشارات قوم‌مدارانه و خودستایانه موجود در دین را نادیده می‌گیرند؛ مخالفان دین، اما، مسأله را طور دیگری می‌بینند. برای ارائهٔ تحلیلی روشن می‌باید بین نقش کارکردی دین در شخصیتی خام و تنگ‌نظر از یک سو و شخصیتی بالغ و خلاق از سوی دیگر، تمایزی آشکار قائل شد.[۲۳] بعضی مردم برای دست یافتن به آسایش و امنیت به سرمایه‌های قومی دین سنتی می‌آویزند و بعضی دیگر تعالیم جهان‌شمول دین را راهنمای معتبری برای کردار خود می‌دانند.

انگیزهٔ بسیاری از آنان که مشتاقانه در جهت بهبود مناسبات گروهی کار می‌کنند از این رهنمود دین نشأت می‌گیرد که «همسایه‌ات را دوست بدار» آنان به این جمله از **بوکرتی واشنگتن**[۲۴] استناد می‌کنند که «من اجازه نمی‌دهم هیچ انسانی روحم را تا سطح تنفر از دیگران تنزل دهد.» آنان همچنین به این گفتار از ***کتاب امثال سلیمان*** اشاره می‌کنند: « خداوند انسانی راکه بین برادران دینی خود بذر تفرقه می‌افشاند دوست ندارد.» آنان صادقانه بر این باورند که «آن کس که از برادر خود نفرت دارد در تاریکی به سر می‌برد.» آنها می‌دانند که مراد از دین فقط دین خودشان نیست و مثلاً می‌دانند که قاعدهٔ زرین،[۲۵] درست مثل مسیحیت، در همهٔ ادیان بزرگ نظیر یهودیت، آیین بودایی، مذهب تائو، دین محمد و دین هندو. آنان می‌دانند هر اختلافی هم که در مسلمات این ادیان وجود داشته باشد ازطریق وجوه ایجابی مشترکشان جبران می‌شود - من‌جمله آموزه برادری و اخوت نوع بشر.

بتلهیم و جانویتز در تحقیقی که در مورد گرایشهای قومی کهنه سربازان انجام دادند دریافتند آنان که ایمان و اعتقادات دینی‌شان راسختر بود، مداراجویانه‌تر برخورد می‌کردند. آنها «راسختر بودن اعتقادات دینی» را با میزان درونی شدن تعالیم بنیادین دین تعریف می‌کنند:

> اگر فردی تعالیم اخلاقی کلیسا را نه به دلیل ترس از عذاب الهی و عدم تأیید اجتماعی بلکه به این دلیل بپذیردکه آن تعالیم را ـ جدای از تهدید یا تأییدهای بیرونی ـ اصول صحیح رفتاری می‌داند. در این صورت می‌گوییم احکام اخلاقی در آن فرد درونی شده است.

نویسندگان بین این حس درونی ضبط و مهار و ثبات از یک طرف، و از طرف دیگر ضبط و مهار بیرونی که به پشتوانه‌هایی در



دنیای خارج ـ نظیر تسلط والدین و دین نهادی ـ وابسته است، تمایز قائل شده‌اند.[۲۶]

بسیاری از شخصیتهای دمکراتیک، البته، دینی نیستند. ضبط و مهار و ثبات آنها با تعابیر اخلاقی غیردینی ابراز می‌شود. آنها معتقدند که «همه انسانها آزاد و برابر خلق شده‌اند.» و یا به‌قول معروف «زندگی کن و بگذار زندگی کنند» پایبندند. اینکه در تمدن غربی ضوابط اخلاقی در ادیان یهودی مسیحی ریشه دارد، برای آنها اصلاً جالب توجه نیست. به نظر آنها حتی اگر ایمان دچار نقصان شود اصول اخلاقی ماندنی‌اند. با این همه، دین در فلسفه زندگی بسیاری از افراد عنصر مهمی به حساب می‌آید. دیدیم که دین ممکن است سازمانی قوم‌مدارانه داشته باشد و زمینه را برای داشتن سبکی از زندگی مبتنی بر تعصب و طرد مهیا کند. و یا ممکن است سازمانی جامع و جهان‌شمول داشته باشد و گفتار و کردار را بر اساس آرمان اخوت و برادری شکل دهد.

بنابراین ما نمی‌توانیم به طور معناداری در مورد رابطهٔ دین و تعصب صحبت کنیم مگر آنکه نوع دینی را که موردنظر ماست و نقشی را که در حیات فردی ایفا می‌کند، مشخص کنیم.

یادداشتها

* نوشته حاضر فصل بیست و هشتم از کتاب زیر است:
The Nature of prejudice, by Gordon w. Allport, 1958, Addison-wesley publishing Company, Inc.

۱. فرقهٔ دینی قرون وسطایی درج [جنوب] فرانسه که در قرن ۱۱م در آلبی پیدایش یافت. این فرقه رسماً اهل بدعت در دین مسیح به شمار می‌آمد. (دائرة المعارف فارسی مصاحب). م.

۲. فرقهٔ پروتستان که از میان «مسکینیان لیون» برخاست. این جماعت که از مسیحیت اصیل منحرف شده بودند، توسط پاپ لوکیوس III تکفیر شدند و تا آغاز زجر و آزاری که بر آنها وارد شد در دوفین مقاومت کردند (در سال ۱۴۸۷) و درپیون به حیات خود ادامه دادند... پس از انقلاب فرانسه، در ۱۸۴۸ از آزادی کامل برخوردار شدند (همان). م.

۳. اعضای انجمن مذهبی دوستان را اغلب با این نام می‌شناسند. این قول از جرج فاکس، بنیانگذار انجمن، در سال ۱۶۵۰ به ثبت رسیده است: و «... ما را کویکرها (مرتعشین) نامیدند چون به آنها امر کردیم با شنیدن کلمات خداوند به خود بلرزند.» (Britannica). م.

۴. فرقهٔ متدسیم در مه ۱۷۳۸، با گرویدن جان و چارلزوسلی به پروتستان انجیلی بنا نهاده شد (همان). م.

۵. عضو گروهی مذهبی که در سال ۱۸۳۰ در ایالات متحده بنیاد نهاده شد. نام رسمی آن این است: «کلیسای عیسای مسیح قدیسان متأخر» (فرهنگ آکسفورد). م.

6. W. James. *Varieties of Religious Experience*. New York, Random House, 1902. Modern Library edition, 331.

7. R. L. Roy. *Apostles of Discord*. Boston: Beacon Press, 1953.
(در این کتاب فرقه‌های معاصر پروتستان که خود را وقف کینه‌توزی و انتقام‌جویی کرده‌اند توصیف شده‌اند.)

8. M. HAY. *The Foot of Pride*. Boston: Beacon Press, 1950, 26-32.
(نویسنده تاریخ طولانی برخورد کاتولیک‌ها با یهودیان را از دوران اولیه تاکنون بررسی کرده است.)

۹. یوحنای زرین دهن، حدود ۴۰۷-۳۴۷ م. مدرس کلیسا، بزرگترین آبای کلیسای یونان، متولد انطاکیه، تفسیرها و خطابه‌های فاضلانه‌ای به یونانی نوشته است. ذکرانش ۲۷ ژانویه است (دائرة المعارف فارسی مصاحب)

۱۰. Jim Crow، سیاست جداسازی و تبعیض علیه سیاهپوستان، بویژه مطابق قوانینی که در ایالات جنوبی آمریکا در اواخر قرن ۱۹ به تصویب رسید. (فرهنگ مرجع آکسفورد).م.

11. F. S. LOESCHER. *The Protestant church and the Negro*. NewYork: Association press, 1948.

۱۲. نباید چنین تصور شود که وجود کلیساهای جداگانه برای کلیسا روندگان سیاه و سفید، کلاً به‌دلیل عدم تمایل سفید پوستان به برقراری ارتباط با سیاهان بوده است. در بسیاری از اجتماعات، بخصوص در ایالات شمالی، کلیساهای سفید پوستان حقیقتاً پذیرای سیاهان هستند. با این حال آنها گاه ترجیح می‌دهند کلیساهای متعلق به خود داشته باشند چراکه [در این حالت] احساس راحتی بیشتری می‌کنند و هم می‌توانند برای روحانیان کارآزمودهٔ سیاه پوست ایجاد اشتغال کنند. اگر کلیساهای سفید پوستان یا کلیساهای مختلط، بیش از پیش، روحانیان شایسته و با صلاحیت سیاه پوست را به کار بگمارند موانع نژادی در کلیساها سریعتر، از پیش پا برداشته خواهد شد.

۱۳. این افراد در سال ۱۸۵۲ کلیسایی را تحت عنوان کلیسای قدیسین متأخر در ویسکانسین بنا نهادند. (Britannica)

۱۴. شاگردان مسیح یا کمبلیان، جامعه مذهبی پروتستان در کشورهای متحدامریکا که در آغاز قرن ۱۹ میلادی توسط ت. کمبل و الف. کمبل در پنسیلوانیای غربی تأسیس گردید. (دائرةالمعارف مصاحب). م.

۱۵. گروه مذهبی که بر عطایای الهی به‌خصوص نیروی شفای بیماران تأکید می‌کند. (ox. Ad.l. Encyclopedia Dic.)

۱۶. با مرور سریع پژوهشهای زیر به دو پهلو بودن نتایج پی می‌برید:
A. Rose. *Studies in Reduction of Prejudice*. Chicago: American Council on Race Relations, 1949.
H. J. PARRY. Protestants, Catholics, and Prejudice. *International Journal of Opinion and Attitude Research*, 1949, 3, 205-213.

۱۷. طیف بوگاردوس در سال ۱۹۳۵ به‌وجود آمد و هدف از آن اندازه‌گیری پیشداوری‌های بین قومی (interethnical) است. هنگامی که دو گروه مختلف با دو فرهنگ و زبان متفاوت درکنار هم زندگی می‌کنند، یا زمانی که مردمی از ملیتهای گوناگون و با فاصله جغرافیایی به جهت بسط ارتباطات جهانی در جریان روابطی متقابل قرار می‌گیرند، می‌توان از این طیف استفاده کرد. (*روشهای تحقیق در علوم اجتماعی*، جلد نخست باقرساروخانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، تهران). م.

18. DOROTHY. T. SPOERL. Some aspects of prejudice as affected by religion and education. *Journal of Social Psychology*, 1951, 33, 69-76.

19. G. W. ALLPORT AND B. M. KRAMER. Some roots of prejudice. *Journal of Psychology*, 1946, 22, 9-39, 27.

20. Ibid., 25.

۲۱. یکی از ۱۲ حواری مسیح.

22. *The Acts of the Apostles*, chapters 10 and 11.
ترجمهٔ آیات انجیل از منبع زیر است:
ترجمه فارسی کتاب مقدس ۱۹۱۴. م.

23. Cf. G. W. ALLPORT. *The Individual and His Religion*. NewYork: Macmillan, 1950, especially chapter 3.

۲۴. محقق و اصلاح طلب سیاه پوست آمریکایی. او سالهای زیادی رهبری سیاه پوستان آمریکا را برعهده داشت. (Britannica / 1768)

۲۵. قاعدهٔ زرین: آنچه بر خود نمی‌پسندی، بر دیگران نیز مپسند. م.

26. B. BETTELHEIM AND M. JANOWITZ. Ethnic tolerance: a function of social and personal control. *American Journal of Sociology*, 1949, 55, 137-145.

آیه‌های ایمانی

*
مالک حسینی



اشاره

مقالهٔ حاضر پژوهشی قرآنی در باب مفهوم ایمان است. نویسنده با بررسی «آیه‌های ایمانی» کوشیده است سیر موضوعی ایمان را در قرآن پیگیری کند و با تحلیل مبتنی بر متن، حقیقت ایمان، علایم و آثار آن و درجات «نردبان ایمان» را بازنماید.

۱. واژهٔ ایمان (به معنای روی آوردن و گرویدن، مصون ساختن و ایمن کردن، و باور داشتن) دهها بار در قرآن به‌کار رفته و ریشهٔ آن، **امن**، از ماده‌های بسیار پربسامد در واژگان قرآنی است. واژهٔ مقابل **ایمان**، **کفر**، و مشتقاتِ آن نیز در قرآن بسیار به‌کار رفته است.[۱]

اگرچه قرآن در مواردی معدود از «ایمان به باطل» سخن گفته است: **و الذین آمنوا بالباطل و کفروا بالله اولئک هم الخاسرون**[۲] (و آنان که به باطل گرویده و خدا را انکار کرده‌اند همان زیانکارانند)[۳] و متعلق ایمان هم می‌تواند امری حق باشد، هم امری باطل، اما ایمان صبغه و طنینی قدسی دارد و در قرآن غالباً از ایمان به خداوند، پیامبران، غیب و آخرت سخن رفته است.

۲. «ایمان» چیست؟ قرآن به‌صراحت منکر تعریف ایمان به صِرفِ اقرار زبانی و *قول* است[۴]: **و من الناس من یقول آمنا بالله و بالیوم الاخر و ما هم بمؤمنین**[۵] (و برخی از مردم می‌گویند: «ما به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم»، ولی گروندگان [راستین] نیستند). ایمان راستین، صرف قول نیست و با آزمون الهی آشکار می‌شود: **أحسب الناس أن یترکوا أن یقولوا آمنا و هم لایفتنون. و لقد فتنا الذین من قبلهم فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین**[۶] (آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم، رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟ و به یقین، کسانی را که پیش از اینان بودند آزمودیم، تا خدا آنان را که راست گفته‌اند معلوم دارد و دروغگویان را [نیز] معلوم دارد).

از طرف دیگر، تعریف ایمان به «عمل صالح»[۷] نیز با مجموع «آیه‌های ایمانی» قرآن سازگار نیست؛ هرچند عبارت **و یبشر المؤمنین الذین یعملون الصالحات**[۸] چنین تعریفی را به ذهن

متبادر می‌کند. اما، اولاً، این عبارت را می‌توان این گونه فهمید: «و قرآن به مؤمنانی که عمل صالح انجام می‌دهند، بشارت می‌دهد»، که با سایر آیات ایمانی قرآن کاملاً سازگار است. ثانیاً، اگر هم بخش دوم این عبارت را توضیح بخش اول آن در نظر بگیریم و عبارت را این‌گونه بفهمیم: «و قرآن به مؤمنان، آنان که عمل صالح انجام می‌دهند، بشارت می‌دهد»، بر اساس آن نمی‌توان ایمان را به‌عمل صالح تعریف کرد، بلکه حداکثر می‌توان عمل صالح را از ارکان ایمان به‌شمار آورد. به‌علاوه، چنین تعریفی با دیگر آیات ایمانی قرآن سازگار نیست؛ در آیات بسیاری در کنار ایمان از عمل صالح سخن رفته[9] و تعریف ایمان به عمل صالح مستلزم تکرار ناموجه در این آیات است.

در قرآن، حقیقت ایمان نه اقرار به زبان است، نه مجموعه‌ای از عقاید، و نه عمل صالح (تأکید می‌شود: حقیقت ایمان، نه مقتضیات و پیامدهای آن)؛ ایمان امری قلبی است: **اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه**[10] (در دل اینهاست که [خدا] ایمان را نوشته و آنها را با روحی از جانب خود تأیید کرده است). «نور»ی است که خداوند با آن هر کدام از بندگانش را که بخواهد هدایت می‌کند[11]، هدیه‌ای الهی است که از برکت آن به هنگام شنیدن پیام پیامبر اشک از چشمان مؤمنان سرازیر می‌شود[12]، هستی مؤمنان را یکسره «درگیر» و «دچار» می‌کند و به این پاسخ شورانگیز می‌کشاند که: **ربنا اننا سمعنا منادیا ینادی للایمان ان آمنوا بربکم فآمنا ربنا فاغفرلنا ذنوبنا وکفر عنا سیئاتنا و توفنا مع الابرار**[13] (پروردگارا، ما شنیدیم که دعوتگری به ایمان فرامی‌خواند که: «به پروردگار خود ایمان آورید»، پس ایمان آوردیم. پروردگارا، گناهان ما را بیامرز، و بدیهای ما را بزدای و ما را در زمره نیکان بمیران). ایمان قرآنی نظری و تعریف شدنی نیست، «وجودی» و تجربه کردنی است. چنین است که ایمان نیاوردن، از روی «خسران نفس» است: **الذین خسروا انفسهم فهم لایؤمنون**[14] (خود باختگان کسانی‌اند که ایمان نمی‌آورند) و استکبار: **الهکم اله واحد فالذین لایؤمنون بالاخرة قلوبهم منکرة و هم مستکبرون**[15] (معبود شما معبودی است یگانه. پس کسانی که به آخرت ایمان ندارند، دلهایشان انکارکنندهٔ [حق] است و خودشان متکبرند).

۳. در قرآن برای ایمان علایم و آثاری ذکر شده است که توجه به آنها در درک بهتر ایمان قرآنی سودمند است. حب نسبت به خداوند علامت بارز ایمان به اوست: **و من الناس من یتخذ من دون‌الله انداداً یحبونهم کحب الله والذین آمنوا اشد حباً لله**[16] (و برخی از مردم، در برابر خدا، همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند، و آنها را چون دوستی خدا، دوست می‌دارند؛ ولی کسانی که ایمان آورده‌اند، به خدا محبت بیشتری دارند). مفهوم ایمان متضمن اعتماد است و مؤمن بر اساس اعتماد اطمینان‌بخش خویش به خداوند، بر او توکل می‌کند و کار خود را یکسره به او وامی‌گذارد: **انما المومنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً و علی ربهم یتوکلون**[17] (مؤمنان، همان کسانی‌اند که چون خدا یاد شود دلهایشان بترسد، و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید، و بر پروردگار خود توکل می‌کنند). حب نسبت به خداوند و توکل بر او نشانه‌هایی هستند که هرکس می‌تواند شخصاً ایمان خود به خداوند را با آنها محک زند.

ایمان به خداوند باعث هدایت قلب مؤمن است: **و من یومن بالله یهد قلبه**[18] (و کسی که به خدا بگرود، دلش را به راه آورد) و حتی خود قرآن نیز فقط برای اهل ایمان هدایت و شفاست.[19] ایمان ترس و بیم را زایل می‌کند: **فمن یؤمن بربه فلا یخاف بخساً و لا رهقا**[20] (پس کسی که به پروردگار خود ایمان آورد، از کمی [پاداش] و سختی بیم ندارد) و بر اولیای خداوند، که ایمان و تقوا را در خویش جمع آورده‌اند، و بر اهل ایمان و عمل صالح خوف و حزنی نیست.[21] خداوند به اهل ایمان ثبات می‌بخشد[22] و قلب مؤمن آرام به سکینه‌ای است که خداوند بر آن نازل کرده است: **هو الذی انزل السکینة فی قلوب المومنین لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم**[23] (اوست آن کسی که در دلهای مؤمنان آرامش را فروفرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند).

۴. با این همه، تفکیک اصل و حقیقت ایمان از پیامدها و لوازم آن کار دشواری است. به‌نظر می‌رسد آنجا که قرآن در مقابل ایمان از نفاق سخن می‌گوید: **و لیعلمن الله الذین آمنوا و لیعلمن المنافقین**[24] (و قطعاً خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند می‌شناسد، و یقیناً منافقان را [نیز] می‌شناسد) به حقیقت ایمان نظر دارد و آنجا که مقابل ایمان فسوق را می‌نشاند: **افمن کان مومناً کمن کان فاسقاً لایستوون**[25] (آیا کسی که مؤمن است، چون کسی است که نافرمان است؟ یکسان نیستند) بر لوازم و مقتضیات ایمان تأکید می‌کند.

اما لوازم ایمان چیست؟ چنان‌که پیشتر اشاره شد، در آیات بسیاری ایمانِ همراه با عمل صالح ضامن رستگاری و اجر عظیم دانسته شده است، نه صِرف ایمان و نه هر ایمانی. می‌توان گفت که به‌طور کلی لازمه و پیامد ایمان مطلوب در قرآن «عمل صالح» است. در آیاتی نیز در کنار ایمان از تقوا سخن می‌رود: **و ان تؤمنوا و تتقوا فلکم اجر عظیم**[26] (و اگر بگروید و پرهیزگاری کنید، برای شما پاداشی بزرگ خواهد بود). قرآن در مواضعی دیگر، بویژه وقتی به توصیف مؤمنان می‌پردازد، به‌نحو نسبتاً تفصیلی لوازم و مقتضیات ایمان را برمی‌شمرد و التزام به آنها را نشانهٔ راستین بودن ایمان می‌داند. توبه، عبادت، امر به معروف و نهی از منکر، حفظ حدود الهی و جهاد در راه خدا، اقامهٔ نماز، پرداخت زکات، و اطاعت از خدا و رسول از جمله لوازم ایمان منتهی به رستگاری‌اند[27]، ایمان در آنها متبلور و متجلی می‌شود، و نبود آنها به‌معنای نبود ایمان است. همچنین، مشخصاً از توکل به‌عنوان لازمه و پیامد ایمان نیز یاد شده است: **و قال موسی یا قوم ان کنتم آمنتم بالله فعلیه توکلوا ان کنتم مسلمین**[28] (و موسی گفت: «ای



قوم من، اگر به خدا ایمان آورده‌اید، و اگر اهل تسلیمید بر او توکل کنید.») در این زمینه، بویژه، سورهٔ مؤمنون خواندنی است.

۵. در میان آیات قرآن، آیهٔ چهاردهم سورهٔ حجرات اهمیت خاصی دارد: **قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم...** ([برخی از] بادیه‌نشینان گفتند: «ایمان آوردیم.» بگو: «ایمان نیاورده‌اید، لیکن بگویید: اسلام آوردیم.» و هنوز در دلهای شما ایمان داخل نشده است...). این آیه آشکارا میان ایمان و اسلام تمایز می‌نهد و قلبی بودن ایمان را وجه این تمایز اعلام می‌کند.[۲۹] آیهٔ هفدهم همین سوره نیز ارزش را یکسره به ایمان می‌دهد: **یمنون علیک أن اسلموا قل لا تمنوا علی اسلامکم بل الله یمن علیکم أن هدیکم للایمان ان کنتم صادقین** (از اینکه اسلام آورده‌اند بر تو منت می‌نهند؛ بگو: «بر من از اسلام آوردنتان منت مگذارید، بلکه [این] خداست که با هدایت کردن شما به ایمان، بر شما منت می‌گذارد، اگر راستگو باشید»).

جالب توجه است که در برخی از آیات قرآن خطاب به مؤمنان سخنانی گفته و احکام و حدودی ابلاغ می‌شود[۳۰] که به بیان خود قرآن عمل به آنها لازمه و شرط ایمان است.[۳۱] به‌نظر می‌رسد که در این آیات مؤمنان مورد خطاب را باید گروه مسلمانان، در مقابل مشرکان فهمید. آیه ۷۳ سورهٔ احزاب که در آن از مؤمنان در مقابل منافقان و مشرکان سخن رفته، و آیه ۲۲۱ سورهٔ بقره که در آن مشرک در برابر مؤمن نهاده شده مؤید آن است که در این دو آیه و آیات یادشده مؤمن به معنای مسلم و ایمان به معنای اسلام است. توجه به دو آیهٔ دیگر مطلب را روشنتر می‌کند. آیه ۱۳۶ سورهٔ نساء می‌گوید: **یا ایها الذین آمَنوا آمِنوا بالله و رسوله و الکتاب الذی نزل علی رسوله و الکتاب الذی انزل من قبل...** به‌نظر می‌رسد ایمان مراد در «آمَنوا» را باید اسلام معنا کنیم و ایمان مراد در «آمِنوا» را حقیقت ایمان. آیه ۶۲ سورهٔ بقره[۳۲] نیز می‌گوید: **إن الذین آمَنوا و الذین هادوا و النصاری و الصابئین من آمن بالله و الیوم الاخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم و لاخوف علیهم و لا هم یحزنون.** در این آیه هم باید ایمان مراد در «آمنوا» را به معنای اسلام بگیریم و ایمان مراد در «آمن» را حقیقت ایمان؛ ایمانی که نه فقط مسلمانان، بلکه یهودیان و مسیحیان و «صائبان» نیز از آن بهره‌دارند و گوهر مشترک ادیان یاد شده در این آیه است (در آیات دیگری هم از ایمان اهل کتاب و عمل آنان به لوازم آن با تجلیل یاد شده است[۳۳]).

گفته شد که تفکیک ایمان از مقتضیات و لوازم آن کار دشواری است و قرآن هم بر ایمان تأکید می‌کند و هم بر لوازم آن. همچنین اشاره شد که در قرآن خطاب به «مؤمنان» احکام و حدودی ابلاغ می‌شود که از لوازم ایمانند؛ لوازمی که اولاً، دستکم برخی از آنها، خاص اسلامند و ثانیاً ثابت و فراتاریخی بودن بعضی از آنها محل بحث است. اکنون می‌توانیم، در نگاهی کلی‌تر، ایمان را گوهر مشترک ادیان ابراهیمی بنامیم و مجموعه لوازم و مقتضیات این ایمان را برای پیروان هرکدام از این ادیان «شریعت» آن دین تلقی کنیم و ـ با توجه به‌تفکیک‌ناپذیری ایمان از لوازم و مقتضیاتش ـ به‌جای مطلق ایمان، از ایمان اسلامی، ایمان یهودی، ایمان مسیحی و... سخن بگوییم. بدین‌ترتیب، مثلاً، در ترکیب «ایمان اسلامی» جزء اول از «حقیقت»ی حکایت می‌کند که، دست‌کم، همهٔ ادیان ابراهیمی بر آن متفقند و جزء دوم از «شریعت»ی که فارق اسلام از سایر ادیان است و چون صدف گوهر ایمان را دربرگرفته است.

۶. در قرآن به‌صراحت از ازدیاد ایمان سخن رفته است (کما اینکه از ازدیاد کفر و کفر بعد از ایمان نیز سخن به میان آمده است[۳۴]): **و اذا ما انزلت سورة فمنهم من یقول ایکم زادته هذه ایماناً فأما الذین آمنوا فزادتهم ایماناً و هم یستبشرون. و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الی رجسهم و ماتوا و هم کافرون**[۳۵] (و چون سوره‌ای نازل شود، از میان آنان کسی است که می‌گوید: «این [سوره] ایمان کدام یک از شما را افزود؟» اما کسانی که ایمان آورده‌اند بر ایمانشان می‌افزاید و آنان شادمانی می‌کنند. اما کسانی که در دلهایشان بیماری است، پلیدی بر پلیدشان افزود و در حال کفر درمی‌گذرند). لذا گذشته از نگاه عرضی به ایمان (تلقی آن به منزلهٔ گوهر دین)، نگاه طولی هم به آن می‌توان داشت: ایمان امری ذومراتب و تشکیکی است و، فی‌المثل، در ایمان اسلامی می‌توان «اسلام» را ـ که با ادای شهادتین محقق می‌شود ـ اولین پله در «نردبان ایمان»[۳۶] دانست (البته در صورتی که ادای شهادتین همراه با باور قلبی باشد، و الا «مسلمان» از این مرتبهٔ ایمان نیز بی‌بهره است، هر چند حکم مسلمانی بر وی جاری است). بر این اساس، شاید تفکیک قاطع میان همهٔ مراتب ایمان و اسلام روا و بلکه ممکن نباشد، اگر چه تمایز میان ایمان و اسلام ـ چنانکه دیدیم ـ روشن است. این تفکیک، در الفاظ قرآن نیز رعایت نشده و همان‌گونه که در آیاتی مراد از «ایمان» اسلام است، در آیاتی نیز مراد از «مسلم»، مسلم (و اسلام) اصطلاحی نیست و به مفهوم ایمان نزدیکتر است: **یا عباد لا خوف علیکم الیوم و لا انتم تحزنون. الذین آمنوا بآیاتنا وکانوا مسلمین**[۳۷] (ای بندگان من، امروز بر شما بیمی نیست و غمگین نخواهید شد. همان کسانی که به آیات ما ایمان آورده و تسلیم بودند).

مسألهٔ نسبت میان ایمان و یقین نیز مؤید ذومراتب بودن ایمان است. در قرآن آیاتی وجود دارد که در آنها از ایمان در برابر شک سخن رفته است: **و ما کان له علیهم من سلطان الا لنعلم من یؤمن بالآخرة ممن هم منها فی شک**[۳۸] (و [شیطان] را بر آنان تسلطی نبود، جز آنکه کسی را که به آخرت ایمان دارد از کسی که دربارهٔ آن در تردید است باز شناسیم). بر این اساس، ایمان مستلزم یقین است. اما اولاً خطاست که این یقین را یقین معرفتی بدانیم؛ ایمان امری قلبی و نفسانی است و لذا یقین همراه آن نیز یقینی نفسانی و روانی است. هیچ استلزامی میان ایمان و یقین معرفتی وجود ندارد. یقین معرفتی امری ثابت و کاستی و فزونی ناپذیر است که به راحتی قابل دست یافتن نیست ـ اگر اصلاً دست یافتنی باشد. اگر ایمان مستلزم یقین معرفتی بود، چه کمتر می‌بودند مؤمنان ـ اگر اصلاً مؤمنی می‌بود. ثانیاً، یقین همراه ایمان چون خود ایمان ذومراتب است. آیهٔ ۲۶۰ سورهٔ بقره، هم مؤید غیرمعرفتی بودن یقین همراه ایمان است و آن را «اطمینان قلب» می‌نامد، و هم مؤید ذومراتب بودن ایمان و یقین همراه آن: **و اذ قال ابراهیم رب أرنی کیف تحی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی و لکن لیطمئنَّ قلبی** (و [یاد کن] آنگاه که ابراهیم گفت: «پروردگارا، به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟» فرمود: «مگر ایمان نیاورده‌ای؟» گفت: «چرا، ولی تا دلم آرامش یابد.»)[۳۹].

ایمان، در مراتبی، خالی از ناآرامیها و دغدغه‌های برخاسته از





غیاب یقین کامل نیست، کما اینکه مبرا از شرک (ولو مراتب پایین آن) هم نیست: **و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون**[40] (و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز اینکه [با او چیزی را] شریک می‌گیرند). صعود از نردبان ایمان مستلزم خالص‌سازی ایمان و پالایش آن از انواع شرکهایی است که مؤمن را از تعالی باز می‌دارند و از مراتب بالاتر ایمان محروم می‌سازند. اما پالایش ایمان شدنی نیست مگر با التزام بیشتر به لوازم آن و ایجاد قابلیت باطنی بیشتر برای تجربهٔ عمیقتر ایمان و درک والاتر یقین قلبی.

یادداشتها

* بنیاد دایرةالمعارف اسلامی

۱. همین امر، اگر نه اصلیترین عامل، از عوامل اصلی توجه جدی و زود هنگام فرق مختلف اسلامی و مکاتب کلامی به موضوع ایمان و مسائل مرتبط با آن، و سعی در فهم کلام‌الله بود. برای آگاهی از آرای مختلف این فرقه‌ها و مکاتب دربارهٔ ایمان ـ علاوه بر کتاب ارزشمند *ایمان در کلام اسلامی*، نوشتهٔ توشیهیکو ایزوتسو، که ترجمهٔ فارسی آن (به‌قلم زهرا پورسینا، سروش ۱۳۷۸) به‌تازگی منتشر شده است ـ می‌توان به مقالهٔ «ایمان» در *دایرةالمعارف تشیع* (نوشتهٔ اصغر دادبه) و مقالهٔ «IMAN» در چاپ دوم *Encyclopedia of Islam* (نوشتهٔ لویی گارده) مراجعه کرد. دربارهٔ رویکردهای جدید به موضوع ایمان، درکنار شرحی از تعاریف ایمان نزد متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان، و مباحث ایمانی دیگری در فضای کلام جدید و باعنایت به آرای متألهان متأخر مسیحی، این کتاب خواندنی است: *ایمان و آزادی*، محمد مجتهد شبستری، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶. اما تحقیقی روشمند و مبتنی بر تحلیل زبانشناسانه دربارهٔ مفاهیم کفر و ایمان در قرآن، در این کتاب یافتنی است: *مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید*، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمهٔ دکتر فریدون بدره‌ای، فرزان روز، ۱۳۷۸. ایزوتسو ایمان را «بالاترین و والاترین ارزش اخلاقی و دینی در اسلام» می‌داند و معتقد است که این مفهوم را به‌طور غیرمستقیم و از جنبهٔ منفی، یعنی با تجزیه و تحلیل مفهوم کفر بهتر می‌توان روشن کرد. بر همین اساس، ابتدا با تفصیل به تحلیل مفهوم کفر در قرآن می‌پردازد و سپس به‌سراغ ایمان می‌رود. خوانندهٔ گرامی خواهد دید که شیوهٔ بررسی مفهوم ایمان در مقالهٔ حاضر ایجابی است و مفهوم کفر تقریباً نادیده گرفته شده است. پیداست که از این نقص نمی‌توان گذشت، اما نگارنده امیدوار است که با ارجاع خواننده به اثر عالی و عالمانهٔ ایزوتسو تا حدودی کار خویش را موجه ساخته باشد.

۲. عنکبوت: ۵۲؛ نیز عنکبوت: ۶۷، نحل: ۷۲.

۳. همهٔ ترجمه‌های آیات در این مقاله عیناً برگرفته از ترجمهٔ قرآن استاد محمدمهدی فولادوند است.

۴. تعریفی که کرامیه به آن قائل بودند.

۵. بقره: ۸؛ نیز حجرات: ۱۴.

۶. عنکبوت: ۲و۳.

۷. تعریف مورد پذیرش معتزله.

۸. اسراء: ۹، کهف: ۳.

۹. از جمله، بقره: ۲۵ و ۶۲ و ۸۲ و ۲۷۷، نساء: ۱۲۴، انعام: ۴۸، یونس: ۹، کهف: ۸۸، مریم: ۶۰، طه: ۸۲، فرقان: ۷۰، قصص: ۶۷ و ۸۰، تغابن: ۹.

۱۰. مجادله: ۲۲؛ نیز مائده: ۴۱، اعراف: ۱۰۱، نحل: ۲۲، حج: ۵۴، حجرات: ۷.

۱۱. شوری: ۵۲؛ نیز بقره: ۲۵۷، حدید: ۱۲، تحریم: ۸.

۱۲. مائده: ۸۳.

۱۳. آل‌عمران: ۱۹۳.

۱۴. انعام:۱۲، نیز انعام: ۲۰.

۱۵. نحل: ۲۲؛ نیز اعراف: ۷۶، سجده: ۱۵، غافر: ۲۷.

۱۶. بقره: ۱۶۵؛ از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که ایمان چیزی جز حب و بغض نیست (ر.ک. *اصول کافی*، کتاب الایمان و الکفر. مأخذ روایات نقل شده در یادداشتهای بعدی نیز همین اثر است).

۱۷. انفال: ۲.

۱۸. تغابن: ۱۱.

۱۹. فضیلت: ۴۴؛ نیز اسراء: ۸۲.

۲۰. جن: ۱۳.

۲۱. یونس: ۶۲ و ۶۳، بقره: ۶۲ و ۲۷۷، انعام: ۴۸.

۲۲. ابراهیم: ۲۷، نحل: ۱۰۲.

۲۳. فتح: ۴؛ در تفسیر این آیه، از امام محمد باقر علیه‌السلام روایت شده که سکینه همان ایمان است.

۲۴. عنکبوت: ۱۱؛ نیز آل‌عمران: ۱۶۷.

۲۵. سجده: ۱۸؛ نیز آل‌عمران: ۱۱۰، یونس: ۳۳، حجرات: ۷ و ۱۱.

۲۶. آل‌عمران: ۱۷۹؛ نیز محمد: ۳۶.

۲۷. توبه: ۷۱ و ۱۱۱ و ۱۱۲، مائده: ۵۵، انفال: ۴۱، نور: ۵۱.

۲۸. یونس: ۸۴؛ در روایتی، امام علی علیه‌السلام برای ایمان چهار رکن برشمرده‌اند: توکل بر خدا، واگذاری امر به خدا، راضی بودن به قضای خدا و تسلیم بودن به امر خدا.

۲۹. بر این اساس، تعریف ایمان به صرف «اقرار به لسان» یکی انگاشتن ایمان و اسلام و خلاف آیات قرآن است. از امام باقر علیه‌السلام روایت شده است که ایمان آن است که در دل استقرار یابد و بنده را به سوی خدا کشاند و اطاعت خدا و تسلیم امر او شدن نشانهٔ راستین بودن ایمان اوست. اما اسلام گفتار و کردار ظاهری است که همهٔ مسلمانان در آن مشترکند و به سبب آن حکم اسلام بر آنها جاری است.

۳۰. بقره: ۱۷۸ و ۱۸۳ و ۲۰۸ و ۲۸۲، آل‌عمران: ۱۳۰، نساء: ۲۵ و ۹۲ و ۹۳.

۳۱. نساء: ۵۹، نور: ۲، مجادله: ۴.

۳۲. و با اندکی اختلاف در الفاظ، آیهٔ ۶۹ سورهٔ مائده.

۳۳. از جمله، آل‌عمران: ۱۱۳ تا ۱۱۵.

۳۴. بقره: ۱۰۸، آل‌عمران: ۸۶ و ۹۰ و ۱۰۰ و ۱۰۶ و ۱۴۹، نساء: ۱۳۷، توبه: ۶۶، نحل: ۱۰۶، منافقون: ۳.

۳۵. توبه: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ نیز آل‌عمران: ۱۷۳، انفال: ۲، احزاب: ۲۲، فتح: ۴، مدثر: ۳۱.

۳۶. از امام صادق علیه‌السلام منقول است که ایمان چون نردبانی است با ده پله که مؤمنان پله از پس پله از آن بالا می‌روند. آن کسی که در پلهٔ دوم است به آن که در پلهٔ اول است نگوید تو از ایمان بی‌بهره‌ای [و سومی به دومی...] تا برسد به دهمی. پس آن را که پایین‌تر از توست ساقط مکن که بالاتر از تو تو را ساقط کند، و چون کسی را یک درجه پایین‌تر از خود دیدی با ملایمت او را به سوی خود کشان و چیزی را که طاقتش را ندارد بر او تحمیل مکن که او را می‌شکنی، و هر که مؤمنی را شکست جبرانش بر وی لازم است.

۳۷. زخرف: ۶۸ و ۶۹؛ نیز قصص: ۵۳. این توصیف امام علی علیه‌السلام از اسلام نیز بر ایمان منطبق است: اسلام همان تسلیم و تسلیم همان یقین و یقین همان تصدیق و تصدیق همان اقرار و اقرار همان عمل و عمل همان اداست. مؤمن دینش را از رأیش نگرفته بلکه از جانب پروردگارش به او رسیده است. مؤمن یقینش در عملش دیده می‌شود و کافر انکارش در عملش ... این نیز که واژه اسلام خود متضمن مفهوم تسلیم است، ما را از تفکیک کامل ایمان و اسلام بازمی‌دارد؛ تسلیم بودن رکن رکین ایمان داشتن است.

۳۸. سبأ: ۲۱؛ نیز توبه: ۴۵، حجرات: ۱۵.

۳۹. از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که ایمان برتر از اسلام و یقین برتر از ایمان است و چیزی کمیاب‌تر از یقین نیست. می‌توان پایین‌ترین پله در نردبان ایمان را اسلام منظور کرد و بالاترین پلهٔ آن را یقین؛ یقین تام و تمامی که سراسر وجود مؤمن را آرامش می‌بخشد. (و الا هیچ مرتبه‌ای از ایمان نیست که با مرتبه‌ای از یقین همراه نباشد).

۴۰. یوسف: ۱۰۶.





ایمان در سنت مسیحی

نیکلاس ولترستورف
ترجمه مهدی شکیبانیا*

اشاره
در مقاله زیر نیکلاس ولترستورف، فیلسوف دین معاصر، پیشینهٔ مفهوم ایمان را در عهد جدید بررسی کرده و سپس به سیر تاریخی این مفهوم در سنت فلسفیِ غرب و همچنین ارتباط آن با مفاهیمی چون عقل، شناخت، باور، اختیار و... می‌پردازد. مؤلف در پایان باطرح بحث معقولیت ایمان، رویکردهای مختلف در این زمینه را معرفی می‌کند.

ایمان، به سبب اهمیت آن در عهد جدید، که نویسندگانش غالباً بر داشتن یا جُستن ایمان اصرار دارند، در سنت فلسفی غرب موضوع بحث شد. عهد جدید، هم تلقی‌های هلینیستی از ایمان را منعکس می‌کند و هم سنتهای کهنتر کتاب مقدس را، خصوصاً سنت ابراهیمی در سفر پیدایش را.

توجه بعدی فیلسوفان در وهله اول بر سه موضوع متمرکز بوده است: ماهیت ایمان، ارتباط میان خیر الهی[1] و مسئولیت بشری[2]، و نسبت ایمان و عقل. در مباحث مربوط به ماهیت ایمان، از [توماس] آکوییني تا تیلیش، کوشش شده است این مسأله بررسی شود که آیا ایمان، نوع خاصی از معرفت، فضیلت، اعتماد و نظایر اینهاست. این بحث با توجه به «خیر الهی» بدواً بر ارتباط میان ایمان و اختیار، و اینکه آیا مسئولیت فقدان ایمان بر ذمه فرد است یا خدا، متمرکز شده است. در باب نسبت میان ایمان و عقل، دو موضوع کاملاً مجزا وجود دارد: نسبتِ ایمان و نظریه‌پردازی، و معقولیت[3] ایمان. آکوییني به‌طور خاص استدلال کرد که ایمان لازمه تعقل و فعالیت فکری است. حال آنکه بعدها جان لاک درخصوص ارتباط میان ایمان، عقل و معقولیت تحقیق کرد و نتیجه گرفت که می‌توان با عقل به ایمان رسید. بعدها ویتگنشتاین و پیروانش دیدگاه اخیر را به‌شدت مورد نقد قرار دادند.

۱. پیشینه در عهد جدید

ما در جریان زندگی روزمره از ایمان داشتن اشخاص به این یا آن چیز سخن می‌گوییم؛ از ایمان به خودشان، به دیگر اشخاص، به علل، به توانایی خودشان یا دیگران در اجرای برنامه‌ای، و نظایر آنها. فیلسوفی را می‌توان تصور کرد که تعهد می‌کند، به شیوه‌ای بی‌طرفانه، ماهیت و نقش پدیدهٔ ایمان داشتن را در حیات آدمی کشف کند؛ و سپس دیگران در واکنش به بحث او به این موضوع می‌پردازند. در واقع، معدود مباحثی از این دست وجود داشته است. اما تبدیل ایمان به موضوعی مهم در فلسفهٔ غرب بدین نحو نبوده است. ایمان به سبب اهمیت آن در عهد جدید به موضوع مهمی در فلسفه غرب تبدیل شده است؛ به بیان دقیقتر، به سبب اهمیتی که عهد جدید در توصیفش از شیوه زندگی مورد دفاعش، به ایمان می‌دهد. البته زمینه این امر این است که عهد جدید به شریعت[4] کلیسای مسیحی تعلق دارد، و اینکه در غرب، مسیحیت به قوت شکل‌دهنده فلسفه بوده است.

نویسندگان مختلف عهد جدید از مسیح به‌عنوان کسی یاد می‌کنند که شنوندگانش را به پذیرش موضع ایمانی دعوت کرده است. به همین سان، آنها و دیگر نویسندگان عهد جدید،

خوانندگان خود را به پذیرفتن همین موضوع دعوت می‌کنند. درواقع، آنها خوانندگانشان را به پذیرفتن این موضوع نسبت به خود مسیح دعوت می‌کنند. روشن است که وقتی این نویسندگان خوانندگان خود را به این امر دعوت می‌کردند، و وقتی مسیح شنوندگان خود را به آن دعوت می‌کرد، آنها و مسیح در چنین کاری خود را نمایندهٔ خدا می‌دیدند.

وقتی نویسندگان عهد جدید خدا را خواستار ایمان ما معرفی می‌کنند، گاه ایمان را چون دیگر اموری می‌پندارند که خدا از ما می‌خواهد. در این صورت ایمان فضیلتی است در میان «فضایل» دیگر. پولس در فصل مشهور سیزدهم از نخستین نامه‌اش به مسیحیان قرنتس[5]، خوانندگان خود را در کنار ایمان به امید و محبت[6] دعوت می‌کند؛ او نتیجه می‌گیرد که از این سه، محبت از همه مهمتر است[7] ـ زیرا در حالی‌که در عصر جدید دیگر هیچ نیازی به ایمان و امید نخواهد بود، وابستگی به محبت برای همیشه باقی خواهد بود. اما در فقرات دیگر، نویسندگان عهد جدید گویا از «ایمان» برای اشاره به موضعی تام و تمام نسبت به خدا استفاده می‌کنند؛ موضعی که آنها به نمایندگی از طرف خدا ما را به آن فرامی‌خوانند. بدین قرار باور به امور نادیدنی، امید و محبت سه تجلی[8] بایستهٔ ایمانند. همان طور که رودلف بولتمان[9] اشعار می‌دارد، «در صدر مسیحیت واژهٔ Pistis[10] اصلی‌ترین واژه برای ارتباط انسان با خدا شد». به نظر بولتمان، معنای ریشه‌ای Pistis و کاربردهای دستوری آن، هم در دورهٔ یونانی‌گری[11] و هم در دوره کلاسیک یونان، اعتماد[12] (اتکال،[13] باور به چیزی،[14] اطمینان[15]) است. متعلقات pisteuein مشخصاً اموری هستند چون پیمانها[16] و سوگندها[17]، قوانین[18]، اسلحه و اشخاص[19]. به همین سان، کلام شخص نیز می‌تواند متعلق اعتماد باشد که در این حالت معنای pisteuein بر معنای «باور داشتن» ما سایه می‌افکند. و گاه صیغه‌ای از معنای «اطاعت کردن»[20] را با خود دارد که چندان تعجب‌آور نیست.

در عهد جدید نیز، وقتی این واژه درخصوص موضعی فراگیر نسبت به خداوند که خداوند ما را به آن می‌خواند به کار می‌رود، معنای ریشه‌ای آن «اعتماد» است. این مطلب خصوصاً در گفتار معروف دربارهٔ ایمان در فصل یازدهم «نامهٔ پولس به عبرانیان» هویداست. این فصل با تعریفی پیچیده از ایمان آغاز می‌شود: «پس ایمان اعتماد بر چیزهای امیدداشته شده است و برهان چیزهای نادیده»[21]. در ترجمه‌های قدیمی‌تر hypostasis و elenchos سراسر و تحت‌اللفظی به‌ترتیب به substance [در ترجمهٔ فارسی کتاب مقدس: اعتماد] و evidence [برهان] ترجمه شده‌اند. مؤلفان نسخهٔ معیار کتاب مقدس (R.S.V) در تصدیق این حقیقت که هر دو لغت در اینجا به نحو نامعمولی مورد استفاده قرارگرفته‌اند، به جای آن دو به‌ترتیب assurance و conviction قرار داده‌اند. نویسنده پس از ارائهٔ تعریف خود از ایمان و با افزودن اینکه «به این [برداشت از ایمان] برای قدما شهادت داده شده است»[22]، اهمیت آن را یادآور شده، مثالهایی می‌آورد. مثال اول او موردی از «بُرهان چیزهای نادیده» است، نه «اعتماد بر چیزهای امید داشته شده»: «به ایمان فهمیده‌ایم که عالمها با کلمه خدا مرتب گردیده حتی آنکه چیزهای دیدنی از چیزهای نادیدنی ساخته شده.»[23] همهٔ مثالهای دیگر مواردی است از هر دو معنا. و در هر مورد مبنای امید حاکی از اطمینان، اعتماد به وعدهٔ نجات و رحمت خداوند است. به دلیل امیدی که چنین مبنایی دارد، به مردان و زنان قدیم «شهادت داده شده است».

نه فقط این تصور کلی از ایمان و نقش مهم آن در زندگی انسان، سنت فکری غرب را تحت تأثیر قرار داده است، بلکه برخی از جنبه‌های خاص مباحث عهد جدید نیز در این امر مؤثر بوده است. این امر علی‌الخصوص درباره بحث ایمان در «رساله به رومیان» پولس صادق است. موضوع این است که ارتباط میان کلیسای مسیحی ـ با آمیزه‌ای از یهودیان و غیریهودیان ـ و بنی‌اسراییل را از منظر الهیات چگونه باید فهمید؛ با توجه به اینکه در سفر پیدایش آمده که خطاب خداوند به ابراهیم و همهٔ فرزندان او بود. این موضوع به پولس ربط وجودی عمیقی داشت، زیرا او هم ـ به‌لحاظ قومی ـ یهودی بود و هم مسیحی. پیامد قهری این موضوع الهیاتی، این مسألهٔ مربوط به حوزهٔ عمل بود که آیا از مسیحیان باید خواسته شود که از شعائر دینی یهودیت پیروی کنند.

اولین مرحله در راه‌حل پولس باید به سفر پیدایش (۱۵:۳) باز گردد که، اگر تعبیر مشابه پولس را به‌کار بریم، می‌گوید: «ابراهیم به خدا ایمان آورد و برای او عدالت[24] محسوب می‌شد.»[25] پولس از این عبارت، همراه با ملاحظاتی جانبی، دو نتیجه می‌گیرد: نخست اینکه وعده (خطاب) الهی مخصوص فرزندان «جسمانی»[26] ابراهیم نیست بلکه به فرزندان «روحانی»[27] او متعلق است ـ یعنی وعدهٔ الهی متعلق به آنهایی نیست که به‌لحاظ قومی یهودی‌اند بلکه متعلق به آنهایی است که در ایمان ابراهیم به خداوند و وعده‌هایش سهیمند. پولس اگرچه به شیوهٔ نویسنده رساله به عبرانیان هیچ گاه تعریفی از ایمان ارائه نمی‌دهد، روشن است که در نظر او هم، اعتماد به وعده‌های الهی، گوهر، نه همهٔ آن چیزی است که او [از ایمان] در ذهن دارد. دومین نتیجه‌ای که پولس می‌گیرد این است که آنچه انسانها را مرضیّ خدا می‌کند انجام دسته‌ای از «اعمال»[28] عبادی و اخلاقی نیست بلکه صرفاً ایمان است. در زبانی که پولس به کار می‌برد، ما «به ایمان عادل شمرده»[29] می‌شویم. این تصور که انجام «اعمال» عبادی و اخلاقی معینی، آدمی را در پیشگاه خداوند عادل[30] می‌سازد به مثابه این تصور است که آدمی به تنهایی می‌تواند به این مقام دست یابد و آن را کسب کند. اما ما نمی‌توانیم آن را کسب کنیم، چه، همهٔ ما به ناچار به طریقی در اجرای کل تشریفات «اعمال» مقرر، چنانکه شاید و باید، ناکام می‌مانیم. با وجود این به ابراهیم اعلام شد که در پیشگاه خداوند عادل باشد[31]. نتیجه این می‌شود که مقام عادل بودن در پیشگاه خداوند پاداشی است از جانب خدا، مقامی است که خداوند به آدمی ـ بر پایهٔ ایمانش ـ اعطا می‌کند. اگر قرار نیست به تناقض‌گویی بیفتیم، به جای اینکه خودِ ایمان را «عملی» بینگاریم که عادل بودن در پیشگاه خدا را به ارمغان می‌آورد، آن را باید پاداش خداوند تلقی کنیم.

۲. ماهیت ایمان

تقریباً همهٔ مباحث فلسفی ایمان تحت یکی از عنوانهای سه‌گانه

قرار می‌گیرند. در وهلهٔ اول، تاریخی طولانی از مباحث در باب ماهیت ایمان وجود دارد. ایمان نوع چه جنسی است؟ آیا نوعی از گزاره‌های اعتقادی شخصی است؟ نوعی وابستگی به شخص یا علتی است؟ نوعی اعتماد به کسی است؟ یا نوعی علاقه[۳۲] است؟ آیا فضیلتی از یک سنخ معین است؟ آیا نوعی معرفت است؟ اگر چنین است، چه نوع معرفتی است؟ agnitio (بازشناسی[۳۳]، شناختن[۳۴])، یا cognitio[۳۵] یا چیزی دیگر؟ نمونهٔ بسیار خوبی از یک بحث فلسفی دربارهٔ ماهیت ایمان بحث توماس آکوئینی در ***جامع الهیات***[۳۶] است.

بی‌تردید، بخش بزرگی از مشاجرات پیش آمده در میان کسانی که تحلیلهای متفاوتی از ایمان مطرح کرده‌اند، اغلب مجادلات صرفاً لفظی بوده است؛ اما اگر عمیقتر بنگریم، مسائل بسیاری خواهیم یافت خطیرتر از این مسأله که واژه «ایمان» را چگونه باید به‌کار برد. آنچه معمولاً مهم است این است که ویژگی بنیادی ارتباط درست شخص با خداوند را چگونه باید فهمید؟ همچنین آنچه اغلب مهم است، ماهیت خداوند و ماهیت انسان است. برای نمونه: پل تیلیش متأله آلمانی ـ امریکایی قرن بیستم، استدلال کرد که ایمان **«پروای واپسین»**[۳۷] است. این نظر تا حد نسبتاً زیادی، ناشی از این رأی سنتی تیلیش است که ایمان محور ارتباط درست شخص با خداست، که با این اعتقاد بسیار غیرسنتی او که خدا «بنیاد» غیر شخصی «وجود[۳۸]» است آمیخته است. اعتقاد اخیر برای او نامکن می‌کرد که ایمان را اعتماد به وعده‌های خداوند بداند ـ موجودی غیرشخصی قادر به وعده دادن نیست. نمونهٔ دیگر: در قرن بیستم بحثی مفصل و پردامنه وجود داشته است در باب اینکه آیا ایمان محتوای گزاره‌ای[۳۹] دارد. برخورد سریع با این مسأله قول به این بوده است که ایمان در یک تلقی، محتوای گزاره‌ای دارد و در تلقی دیگر نه. اما باز هم، در متن این اعتقاد مشترک که ایمان ویژگی بنیادی حیات مسیحی را تشکیل می‌دهد، آنچه واقعاً محل بحث و گفت‌وگو بوده، ماهیت وحی الهی است. آنان که می‌پنداشتند ایمان محتوای گزاره‌ای دارد بر این رأی بودند که خداوند حقایق را مکشوف می‌کند و ایمان تا اندازه‌ای عبارت است از پذیرفتن آن حقایق. آنان که معتقد بودند ایمان محتوای گزاره‌ای ندارد بر این رأی بودند که وحی الهی صرفاً عبارت است از اینکه خدا خودش را متجلی سازد و گزاره‌ها فقط وقتی مدنظر قرار می‌گیرند که ما موجودات انسانی، این خود ـ متجلی کردن[۴۰] خداوند را تفسیر می‌کنیم. نمونه‌های بسیار دیگری را نیز می‌توان برای رسیدن به همان نکته بیان کرد: مثلاً، بحث میان اصلاح‌گران که اصرار داشتند ایمان در اساس fiducia (باور به) است، و مخالفان قرون وسطایی آنها که معمولاً ایمان را fides (باور به اینکه) می‌دانستند.[۴۱]

۳. ایمان، اختیار[۴۲] و مسئولیت[۴۳]

اعتقادات پولس در باب ایمان در رساله‌اش به رومیان، مباحث و تأملات بسیار زیادی را در زمینهٔ الهیات به‌وجود آورده است. این مباحث ـ دومین دستهٔ عمده از مباحث ایمان ـ مکرراً در فلسفه رسوخ یافته است. دلیل آن آشکار است. پولس یهودیت را دین «عدالت در اعمال»[۴۴] تفسیر می‌کرد. به بیان دیگر، براساس تفسیر او یهودیت بر آن است که انجام رضایت بخش «اعمالِ» عبادی و اخلاقی مقرر، آدمی را به مقام عادل بودن در پیشگاه خداوند نایل می‌کند. پولس برای اینکه مسیحیت، با «عملی» که حقانیت را[۴۵] ـ که اکنون به ایمان بدل شده است ـ به بار می‌آورد، به یهودیتی در لباس دیگر مبدل نشود همچنان استدلال می‌کرد که خودِ ایمان «عمل» شخص نیست، که در آن بتواند «خرسند» بود، بلکه «عمل» خداست. برخی از مسائلی که این تصور از ایمان به‌وجود می‌آورد ظریف و بعضی بدیهی‌اند. اگر ایمان یکسره موهبت الهی است و نه «عمل» انسان، چگونه کسی جز خداوند می‌تواند بدرستی پاسخگوی ایمان نداشتن انسانی مفروض باشد؟ چگونه خداوند می‌تواند عادل باشد اگر کسی را به جرم نداشتن ایمان مجازات کند؟ در واقع ـ از آنجا که احتمالاً موهبت ایمان، خود نمی‌تواند از مقام عادل بودن در پیشگاه خدا دست یافتنی‌تر باشد ـ چگونه خداوند می‌تواند عادل باشد اگر آن را به عده‌ای اعطا کند و به دیگران نه؟ اگر ایمان خیر است این چگونه خیر الهی‌ای است که از برخی انسانها دریغ می‌شود؟ گفتن اینکه دیدگاه پولسی مسائل عمیقی را درباب مسئولیت، ارادهٔ آزاد و عدالت به‌وجود آورده، کوچک شمردن موضوع است. به سختی می‌توان تردید روا داشت که عمق بحث درباره این مسائل در سنت فلسفی غرب به میزان زیادی مدیون میراث بر جای مانده از پولس است.

۴. ایمان و عقل: نسبت ایمان با نظریه‌پردازی

اگر اصطلاحات سنتی را به کار ببریم، قسمت اعظم مباحث ایمانی باقی مانده در سنت فلسفی غرب، درباب ایمان و عقل بوده است. این اصطلاحات در حقیقت دو نوع کاملاً متفاوت از مسائل را پوشش می‌دهد: نقش ایمان در نظریه‌پردازی، و معقولیت خود ایمان.

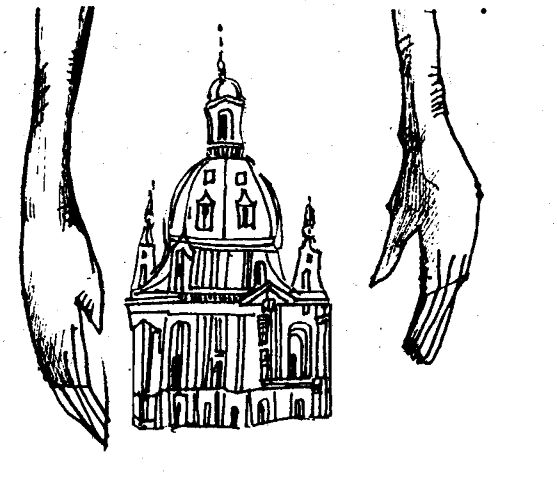
مسائلی که پیرامون نقش ایمان در نظریه پردازی دور می‌زند، از تلاقی میان کتاب مقدس، از یک سو، و متون فلسفهٔ کلاسیک یونان، از سوی دیگر، برخاسته است. **افلاطون و ارسطو** هردو معتقد بودند زندگی مطلوب انسانی زندگی‌ای است که وقف نظریه‌پردازی باشد. اگر چه فهم آنها از نظریه‌پردازی به طرق گوناگونی متفاوت بود، هر دو آن را لازمه معرفت یا اپیستمه می‌دانستند، که مراد از آن آگاهی یا بینش است؛ و بویژه افلاطون به شدت اصرار داشت که کسب معرفت مستلزم رویگردانی از باور یا عقیده (دوکسا) است[۴۶] ـ در سنت مسیحی دورهٔ متأخر باستان و قرون وسطی تقریباً همه با یونانیان دورهٔ کلاسیک توافق داشتند که بینش عقلانی، ایده‌آلی بشری است. اما هیچ‌یک از آنها ایمان را اپیستمه ـ یا اگر بخواهیم واژهٔ لاتین آن را به کار ببریم، **scientia** ـ نمی‌دانستند؛ مسلماً همه با این گفتهٔ قدیس پولس در رسالهٔ اول به قرنتیان، آشنا بودند که «زیرا که الآن در آینه به‌طور معما می‌بینیم لکن آن‌وقت روبه‌رو، و الحال جزئی معرفتی دارم لکن آن‌وقت خواهم شناخت چنانکه نیز شناخته شده‌ام.»[۴۷] بنابراین مسأله این است: آنها در مقام اشخاص مسیحی نه می‌توانستند از ایمان دست بکشند، و نه قادر بودند آن را غیرمهم تلقی کنند. با وجود این، در مقام وارثان سنت یونانی می‌دیدند که قادر به چشم‌پوشی از آرمان بینش عقلانی نسبت به واقعیت نیستند.

مسأله «ایمان و عقل» که مسأله دورهٔ متأخر باستان و قرون وسطی بود، چگونگی دفع این تنش بود.

در اینجا به جای ارائه دسته‌بندی سریعی از تلاشهای گوناگونی که در حل این تنش صورت گرفته است، جوانب اصلیِ یک صورت‌بندیِ مؤثر و شاخص ـ که از آنِ توماس آکویینی است ـ طرح خواهد شد. از آنجا که عمیق‌ترین سعادت یک موجود عقلانی در شریفترین نوعِ فعالیت عقلی یافت می‌شود و باید از آن اخذ شود، و از آنجا که خدا یگانه کسی است که، مقدم بر هر چیز، سزاوار آن است که با او در ارتباطی عقلانی باشیم، عمیقترین سعادت ما باید با بهره‌مندی از ارتباط عقلی، ذهنی[48] ما با خدا به‌دست آید. به‌طور کلی، نه فقط فعالیت عقل تلاشگر، بلکه عشق به متعلق شناخت[49]، که لازمهٔ ذاتی نیل به هدف این فعالیت ـ یعنی رسیدن به شناخت ـ است نیز به ما سعادت می‌بخشد.

یکی از طرق نیل به ارتباط ذهنی با خداوند، به‌کار بردن شیوهٔ شناخت[50] ارسطویی است: شروع از گزاره‌هایی که موجودی عقلانی آن را صادق یافته است، و بعد اقدام به استخراج نتایج. در حالت مطلوب، مقدمات گزاره‌هایی هستند که فرد خود آنها را صادق یافته است. اما با عنایت به محدودیتهای بشری ما، این امر اغلب ممکن نیست. شناخت در فعلیتش عملی اجتماعی است که طی آن عامل اغلب شناخت را براساس گفتهٔ دیگرانی می‌پذیرد که با شروع از گزاره‌هایی که شخصاً صادق یافته‌اند برهانی برای p اقامه کرده‌اند، و آن گاه در این عمل اجتماعی عامل اول p را در حکم مقدمه‌ای برای کار خود می‌پذیرد، بدون آنکه بکوشد آن را مستقلاً برای آنها ثابت کند. این، اعتقاد آکویینی بود که می‌توان دربارهٔ خداوند به نحو ایده‌آل اموری را به اثبات رسانید؛ یعنی می‌توان الهیاتی طبیعی ـ که عبارت است از شناخت خداوند ـ بنیاد نهاد.

اما این شناخت محدودیتهای خود را دارد؛ خاصه وقتی با ارجاع به سعادت ارزیابی شود، در حیات آدمی سهیم می‌شود. نقصان مهم در میان نقایص ـ هر چند به هیچ وجه جامع آنها نیست ـ این حقیقت است که نسبت به کمال واقعیت خداوند[51]، چیز چندان زیادی وجود ندارد که بتوان دربارهٔ خدا به اثبات رسانید. الهیات طبیعی، آنگونه که توماس آکویینی می‌دید و به کار می‌بست، براهینی همان‌قدر ظریف و پیچیده دارد و نتایجش همان‌قدر غنی است که هر گونه عمل طبیعی [عقلانی] و علمی



دیگر. با وجود این وقتی در کل الهیات به تحقیق می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که در هیچ جا این الهیات از ماهیت (ذات) خداوند شناخت به بار نمی‌آورد. تنها چیزی که قابل اثبات است عبارت است از روابط گوناگون خداوند با چیزهای دیگر، نتایج گوناگون فعل خداوند، و چیزهای گوناگونی که خدا آنها نیست.

باری، فرض کنیم ایمان در نظر ما از جنس «باور به چیزی بر مبنای گفتهٔ کسی» ـ علی‌الخصوص بر مبنای گفتهٔ خداوند ـ باشد. بدین قرار از ایمان این هم فهمیده می‌شود که ما را در ارتباط عقلی، ذهنی با خداوند قرار می‌دهد. و وقتی با الهیات طبیعی مقایسه می‌شود، ثابت می‌گردد که از چند جهت مزیت دارد. مهمترین این مزایا این واقعیت است که محتوای ایمان، در نقاط متعدد، ورای دسترسی الهیات طبیعی است؛ این باور که خداوند ماهیتاً سه گانه است نمونه‌ای از آن است. اما از طرف دیگر، وقتی ایمان را با الهیات طبیعی مقایسه می‌کنیم نقصی جدی و غیرقابل انکار در آن می‌یابیم. در حالی‌که اهل الهیات طبیعی در باب خداوند امور متعددی را صادق «می‌بینند»، مؤمنان مقید به وضعیت ذهنی نازلی هستند؛ یعنی وضعیت اعتقاد به چیزهایی در باب خداوند براساس گفته دیگری. این گفته در حقیقت قول خداوند است؛ و این امر ایمان را از صرف یک عقیده فراتر می‌برد. هر چند ایمان در باور بودن شبیه عقیده[52] است، اما در اینکه باورِ کاملاً قابل اعتماد است، متفاوت با عقیده است، زیرا در ایمان، خداوند است که مورد باور است. با وجود این، هیچ تردیدی در این واقعیت نیست که فعل ذهنیِ گزاره‌ای را صادق «دیدن»، آشکارا از فعل ذهنی باور داشتن به آن بر مبنای گفتهٔ دیگری، برتر است. در نتیجه، حتی برای یک مؤمن نیز در پیروی از الهیات طبیعی امتیازی وجود دارد ـ با این فرض که مؤمن مورد بحث از وقت، هوش و آموزشهای ضروری برخوردار باشد. مؤمن با به‌کار بردن الهیات طبیعی، آن شیوه از ارتباط ذهنی را که آنها نسبت به قضایای متعدد مربوط به خداوند دارند از باور داشتن به آنها برحسب گفتهٔ دیگری به صادق «دیدن» آنها «تبدیل» می‌کند.

به این روش دقیق آکوئینی از اثبات قاعدهٔ آگوستینی «ایمان در جست‌وجوی فهم» (fides quaerens intellectum) خرسند است. او در روش خودش، می‌خواهد دیگر قاعدهٔ آگوستین را نیز که از کلمنت اسکندرانی به او به ارث رسیده بود اثبات کند؛ «ایمان می‌آورم تا بفهمم» (credo ut intelligam). آگوستین نه تنها معتقد بود که مؤمنان باید در جست‌وجوی فهم آن چیزهایی دربارهٔ خداوند باشند که از قبل بدانها باور دارند، بلکه همچنین، در مقابل، معتقد بود که شرط به فهم درآمدن آن چیزها این است که ابتدا به آنها ایمان داشته باشند. تفکر آگوستین این بود که ایمان عجین با عشق است؛ و تا آدمی عاشق خدا نگردد، امیدی به نیل به فهم اصیل از خداوند نیست. این موضوع را آنسلم با کلام محزون خود در صفحات آغازین کتابش، ***گفت‌وگو با غیر***[53]، پی گرفته و بیان کرده است. او می‌گوید: «غبار گناهان» ما را از شناخت خدا باز می‌دارد تا اینکه ایمان این غبار را بزداید. و آکویینی این موضوع را در این آموزهٔ خود دنبال کرده است که ایمان و محبت لازمه ذاتی کسب مراتبی عقلی از قبیل scientia و sapientia (حکمت) است.

۵. ایمان و عقل: معقولیت ایمان

آنچه حین مطالعهٔ آثار آکویینی و دیگر متفکران قرون وسطی بدان برمی‌خوریم این است که به این مسأله که آیا ایمان خود معقول است یا نه، تقریباً توجهی نمی‌شود. این مسأله ـ یا به نحو دیگر: «ایمان و عقل» ـ ابتدا در دورهٔ متقدم روشنگری موضوع بحث گردید. باز هم، به جای تلاش برای دسته‌بندی سریع دیدگاههای مطرح شده، مفید خواهد بود که تفکر چهره‌ای شاخص و تأثیرگذار یعنی جان لاک را شرح و بسط دهیم.

لاک در دوره‌ای می‌زیست که این رأی سنتی قرون وسطی که انبوه عظیمی از متون به ارث رسیده برای ما، مجموعه‌ای یکپارچه از حکمت بالغه را در موضوعات اخلاقی، دینی و فلسفی تشکیل می‌دهند، دیگر موجه به‌نظر نمی‌رسید. سنت مبتنی بر متن به دلیل داشتن مؤلفه‌هایی ناسازگار نامعتبر شناخته می‌شد. به‌علاوه، اگر چه مفهوم ارسطویی شناخت (scientia) بخشی از منبع مفهومی لاک باقی ماند، او خود بر این نظر بود که معرفت انسان به طور کلی و شناخت به طور خاص، چندان حاصلی به‌بار نمی‌آورد. بدین قرار پرسش اصلی که لاک از خود می‌پرسید این بود: چگونه باید عقیده (باور، دوکسا) را به نظام درآورد؟ پیشنهاد او این بود که در باب موضوعاتی که ملزم به بیشترین تلاش برای یافتن حقیقت آن هستیم، باید روش ذیل را به‌کار بندیم: ابتدا، شواهد و قراین[۵۴] مجاب‌کننده در باب صدق یا کذب گزارهٔ مورد بحث را فراهم آوریم؛ این قراین عبارت است از اموری که آدمی نسبت به آنها یقین دارد، زیرا آنها را صادق «می‌بیند»؛ بعد، احتمال صدق گزارهٔ مورد بحث را بر مبنای این قراین تعیین کنیم؛ و سپس به آن گزاره با قطعیتی متناسب با احتمال صدقش براساس آن قراین، باور بیاوریم یا بی‌باور شویم. به اعتقاد لاک هر انسان بالغ طبیعی‌ای ملزم است که در امور دینی بیشترین همّ خود را به کار بندد ـ از همین رو، ملزم است که در چنین اموری از روش پیشنهادی او استفاده کند. و از آنجا که این، اعتقاد او بود که هیچ گزارهٔ اساسی دربارهٔ خدا را نمی‌توان صادق «دید»، به سادگی نتیجه می‌شود که او دربارهٔ باور توحیدی قرینه‌گرا[۵۵] بود. فقط اگر بر مبنای قراین مبتنی بر گزاره به اموری درباب خداوند باور پیدا کنیم، مجازیم به آنها ایمان داشته باشیم. قرینه‌گرایی درباب باورِ توحیدی از زمان لاک به بعد در غرب موضع مهمی بوده است.

مفهوم ایمان از نظر خود لاک دقیقاً همان مفهوم آکویینی بود: ایمان، باور به امور براساس قول خداوند است. اما لاک در اینکه ایمان ـ به این معنی ـ چیزی بین شناخت و عقیده است، از آکویینی پیروی نکرد؛ ایمان فقط نوعی عقیده است. حتی مهمتر اینکه لاک در مسأله دیگری نیز که بر آن بسیار پافشاری می‌کرد با آکویینی اختلاف داشت و آن اینکه باور داشتن به چیزی بر این اساس که خدا گفته یا وحی کرده، نامعتبر است، مگر اینکه دلیلی مناسب، از آن نوع که ذکر شد، برای این فرض که در حقیقت خداوند آن را گفته یا وحی کر ده است، داشته باشیم. لاک خود بر این عقیده بود که فقط وقوع معجزات، شواهد و قراین مناسب را برای قول یا وحی الهی فراهم می‌کند. به‌طور خلاصه: باور داشتن به چیزی برمبنای قول خداوند فقط در صورتی معتبر است که آدمی ابتدا به شیوه‌ای مشخص ثابت کرده باشد که در واقع خدایی وجود دارد که قادر به سخن گفتن یا وحی کردن است، و بعد، در مرحله دوم، ثابت کرده باشد که برای این نتیجه که خداوند آن چیز خاص را گفته است قرینهٔ مناسبی از نوع مشخص وجود دارد.

طریقی که در آن لاک عقل، اعتبار و ایمان را به هم مربوط کرده در جهان مدرن به غایت مؤثر از کار درآمده است. با ترکیبی از قراین گرد آمده از نوع مذکور و محدود کردن گسترهٔ ایمان خویش تا آنجا که چیزی را که این قراین موجهش نمی‌کنند در برنگیرد، بسیاری از مؤمنان کوشش کرده‌اند این شرط لاک برای ایمانِ معتبر را برآورده کنند. بسیاری از ملحدان تلاش کرده‌اند نشان دهند که این کوششها جملگی عقیمند ـ و بنابراین ایمان نامعتبر است. و شیوه‌ای مفید برای بررسی طرح فیلسوف آکسفوردی ریچارد سوینبرن[۵۶] این است که آن را کوششی دقیق و پردامنه برای احیای پروژهٔ لاک در قرن بیستم تلقی کنیم.

اما در سالهای اخیر معرفت شناسی باور دینی مورد اعتقاد لاک، خود مورد انتقاد مدام قرار گرفته است. فیلسوفان دین ویتگنشتاینی که بویژه دی.زد. فیلیپس[۵۷] (۱۹۷۱، ۱۹۷۶) شاخص آنهاست، استدلال کرده‌اند که دین برای باور قابل پذیرش، معیارهای منحصر به فرد خودش را داراست و ایراد استدلال لاک این است که او می‌کوشد معیارهای پذیرشی را بر باور دینی تحمیل کند که با آن بیگانه‌اند. در مقابل، گروه موسوم به «پیروان معرفت شناسی اصلاح شده»[۵۸] ـ که آلستون، پلنتینگا و ولترستورف[۵۹] نمایندگان برجسته آنند ـ در حالی که به شدت، صحت تنظیم یک معرفت شناسی عمومی را تصدیق می‌کنند و به چنین کاری مبادرت می‌ورزند، مدعی شده‌اند که معرفت‌شناسی بنیادگرایانهٔ لاک، به مثابه یک کل، بجّد معیوب است و بویژه مدعی‌اند که غالباً کسی که به نحو بی‌واسطه (یا پایه‌ای، یعنی نه برپایهٔ قراین گزاره‌ای) به گزاره‌ای دربارهٔ خداوند اعتقاد می‌یابد، کاملاً حق دارد که این‌گونه عمل کند. اصرار لاک بر تعمیم‌دهی، به سبب نیاز به قراین گزاره‌ای دربارهٔ باور دینی، نابجاست.

باید ذکر شود که نه ویتگنشتاینی‌ها و نه پیروان معرفت‌شناسی اصلاح شده مدافع این رأی نیستند که معقولیت



ایمان به مقبولیت یا عدم مقبولیت روی آوری به آن ربطی ندارد. این موضع سنتاً تحت نام «ایمانگرایی»[60] قرار گرفته است، و متفکرانی نظیر ترتولیان[61]، ویلیام اکامی، پیربایل[62]، سورن کرکگار، لئوشستوف[63] اغلب در گروه ایمان گرایان جای گرفته‌اند. اما وقتی در تفکر پنج متفکر مذکور دربارهٔ موضوع ایمان و عقل غور کنیم نه تنها آن را در هر مورد ظریف و دقیق و از مواضع مختلف، متفاوت می‌یابیم، بلکه در مورد صحت توصیف آنها به عنوان مدافع نامعقولیت امور مربوط به ایمان، کمتر و کمتر متقاعد می‌شویم. مشکل تا حد زیادی ناشی از ویژگی ناپایدار واژهٔ «معقول» ماست. اگر کسی پارادایم لاک را درباب معقولیت بپذیرد، آنگاه ویتگنشتاینی‌ها و پیروان معرفت‌شناسی اصلاح شده نیز مدافع نامعقولیت امور مربوط به ایمان تلقی خواهند شد ـ توصیفی که خود هر دو گروه به شدت رد خواهند کرد. به‌طور خلاصه، با مواضع مختلف دربارهٔ معقولیت ایمان، مواضع مختلف درباب ماهیت معقولیت ـ چنان‌که، در واقع، در باب ماهیت ایمان ـ گره خورده است.

یادداشتها

* مأخذ مقاله:

Routledge Encyclopedia of Philosophy, General Editor: Edward Craige, London 1998.

1. God's goodness
2. human responsibility
3. rationality
4. Canon
5. Corinth
6. Charity

۷. «و الحال این سه چیز باقیست یعنی ایمان، امید و محبت، اما بزرگتر از اینها محبت است.» (قرنتیان اول ۱۳؛ ۱۳)
ترجمهٔ تمامی نقل‌قولهای مربوط به کتاب مقدس عیناً از ترجمهٔ طبع ۱۸۱۸ اخذ شده: ترجمه از زبانهای اصلی عبرانی ـ کلدانی و یونانی، چاپ عکسی، ۱۹۳۲، بریتانیای کبیر.

8. manifestation
9. Rudolf Bultmann

۱۰. واژهٔ pistis به معنای عقیده است که از فعل pisteuein به معنی عقیده داشتن اخذ شده است.

11. Helenistic
12. trust
13. reliance
14. belief in
15. confidence
16. contracts
17. oaths
18. laws
19. persons
20. to obey
21. Faith is the hypothesis of thing hoped, the elenchos of thing not seen (عبرانیان 11:1).

۲۲. عبرانیان ۱۱:۲
۲۳. عبرانیان ۱۱:۳

24. righteousness

۲۵. رومیان ۴:۳

26. «after the flesh»
27. «according to the Spirit»
28. works

۲۹. رومیان ۵:۱

30. righteous

۳۱. در متن بعد از این عبارت، معترضه‌ای هست: that is just (justified) در ترجمه‌های کتاب مقدس هم در مقابل righteousness عدالت قرار گرفته و هم در مقابل just بنابراین تفکیک این دو واژه در زبان فارسی مقدور نیست، چه در انتخاب معادلهای کلماتِ کتاب مقدس بنابراین است که از ترجمه کتاب مقدس استفاده شود. بنابراین در ترجمه، معترضه حذف شده است. م.

32. concern
33. recognition
34. acknowledgement

۳۵. معادل انگلیسی آن cognition و به معنای شناخت است. م.

36. Summa theologiae (IIaIIae, qq. 1-7)
37. ultimate concern
38. imperonal Ground of being
39. propositional content
40. self - manfestaion

۴۱. تفاوت این دو قول، تفاوت میان باور غیرگزاره‌ای و باورگزاره‌ای است. آیا ایمان، باور به خداست (belief in) یا باور به این گزاره که «خدا وجود دارد» (belief that)؟ م.

42. volition
43. responsibility
44. works righteousness
45. justification

۴۶. doxa در نظر افلاطون مرتبه‌ای است متعلق به بخش دیدنی (horato) عالم وجود. او در تمثیل خط این مرتبهٔ دون جهان و مرتبهٔ غیرواقعی عالم را ترسیم کرده است. pistis و aicasia که به‌ترتیب عقیده و پندار ترجمه می‌شوند، در این ساحت دانی (doxa) قرار دارند که به اعتقاد افلاطون باید از آنها روی گردان شد و برای درک حقیقت به سوی عالم نادیدنی (ahorato) روی کرد. م.

۴۷. قرنتیان ۱۳:۱۲

48. rational, intellectual contact
49. object known
50. scientia
51. fullness of God's reality

۵۲. در سراسر این مقاله belief به باور و opinion به عقیده ترجمه شده است.م.

53. Proslogion
54. evidence
55. evidentialist
56. Richard Swinburne
57. D. Z. Phillips
58. Reformed epistemologists
59. Alston, Plantinga, Wolterstroff
60. fideism
61. Tertullian
62. Pierre Bayle
63. Leo Shestov

ذات تاریخی ایمان

در گفت‌وگو با مراد فرهادپور

○ ***جناب آقای فرهادپور محور گفت‌وگوی ما ایمان دینی و پاره‌ای موضوعات مرتبط با آن است. در ابتدا لطفاً تعریف و تلقی خودتان را از ایمان دینی بیان بفرمایید. به‌نظر شما، ایمان دینی چه شباهتها و تفاوتهایی با سایر انواع تعهد سپردنِ عمیق، مثلاً تعهد سپردن به ایدئولوژی‌های مدرن، دارد؟***

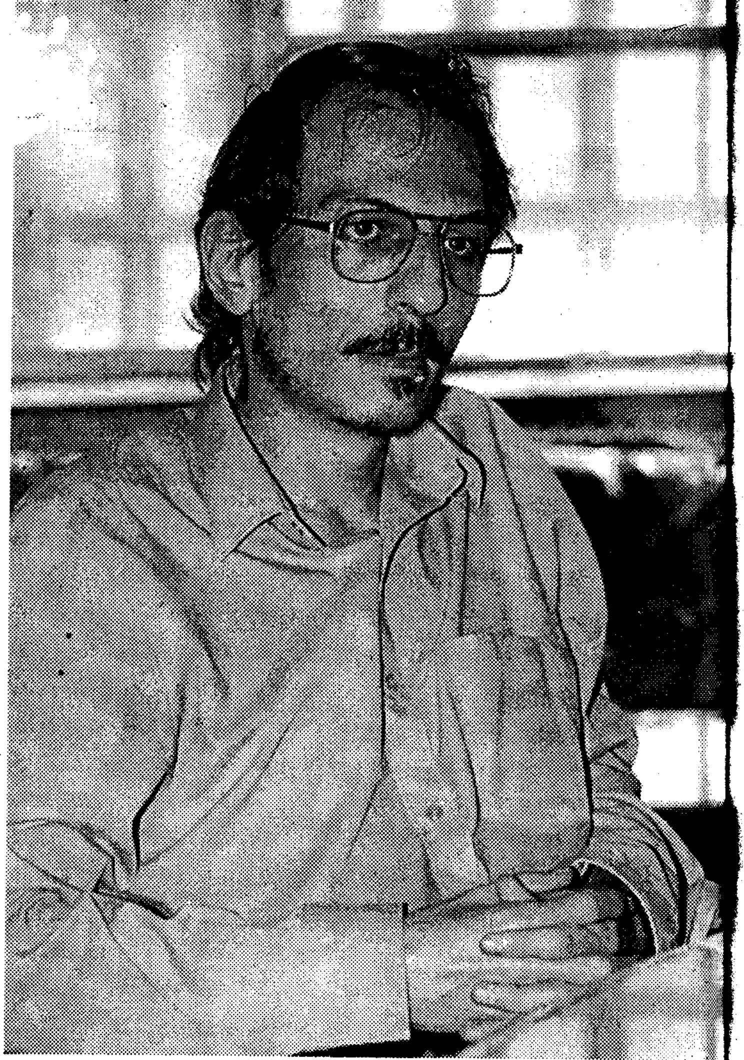
● به نظر من، ابتدا باید پرسید که آیا می‌توان از ایمان، به‌منزلهٔ نوعی تجربه بشری عام و جهان‌شمول، سخن گفت یا نه. به‌نظر می‌رسد پرسش ایمان را از دو دیدگاه می‌توان مطرح کرد: دیدگاه پدیدارشناسی و دیدگاه انسان‌شناسی فلسفی. اولی کمابیش بر جنبه ذهنی تجربه ایمان تأکید دارد، در حالی که دومی مسأله را به نحو عینی‌تری مورد بررسی قرار می‌دهد. اما این دیدگاهها، به اعتقاد من، **مسأله‌ساز** هستند، زیرا تردید دارم **که** اصولاً بتوان از مفهوم عام ایمان سخن گفت. به این ترتیب، من **مشکلات** این دو دیدگاه را مطرح می‌کنم.

○ ***یعنی مقصودتان این است که برای تحلیل مفهوم ایمان این دو دیدگاه بهترین دیدگاهها هستند؟***

● به‌طور کلی در تاریخ تفکر هر جا که مفهوم ایمان به صورت کلی و مستقل از محتواهای خاص تاریخی موردبحث قرار گرفته از ناحیهٔ یکی از این دو دیدگاه بوده است، گاهی اوقات نیز این دو دیدگاه با یکدیگر تلاقی کرده و در هیأت یک فیلسوف یا یک نظریهٔ خاص متجلی شده‌اند. برای مثال کارهای **کاسیرر** یا **ماکس شلر** را می‌توان نقطه تلاقی این دو دیدگاه دانست؛ هر دو آنها هم از پدیدارشناسی استفاده می‌کنند و هم کمابیش نوعی انسان‌شناسی فلسفی را مدنظر قرار می‌دهند. شاید ذکر چند مثال مقصودم را روشنتر کند. مثلاً آرای **فروید** درباره منشأ تمدن یا برخی از آرایی که **نیچه** در ***تبارشناسی اخلاق*** مطرح کرده یا حتی روایتی که **ویکو** از منشأ تمدن به‌دست می‌دهد، همگی کمابیش در همان حوزه انسان‌شناسی فلسفی می‌گنجند که انواع متأخر آن غالباً مخلوط درهمی است از فلسفه و بیولوژی و فیزیک و مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی و حتی دیدگاههای عرفانی. مشکل اصلی این دیدگاه، عینی‌گرایی و تناقضاتی است که از این عینی‌گرایی سر برمی‌آورد. این دیدگاه عمدتاً در جست‌وجوی منشأ و خاستگاه است: منشأ زبان، منشأ آگاهی، منشأ جامعه و غیره. در تمام این موارد ما با نوعی دور باطل روبه‌روییم. زیرا خودِ آگاهی است که باید دربارهٔ منشأ آگاهی سخن بگوید یا خودِ زبان است که باید به عنوان وسیله‌ای برای کشف منشأ زبان به‌کار رود. این دیدگاه عینی‌گرا چنین فرض می‌کند که گویا از حیطهٔ آگاهی یا زبان یا جامعه خارج شده و می‌تواند به صورت عینی و از بیرون، زایش آگاهی یا زبان یا جامعه را توضیح دهد. به همین دلیل این دیدگاه هنگامی که خود را به منزلهٔ نوعی توصیف علمی مطرح می‌کند، بر روی این تناقض معرفت‌شناختی سرپوش می‌گذارد؛ تناقض میان تبیین استعلایی و تبیین تجربی جهان. سوژه‌ای که قرار است این مسأله را به نحو عینی توضیح دهد، خودش جزئی از مسأله است؛ خودش انسانی است که به جامعه و به قلمرو آگاهی و زبان تعلق دارد. ولی عملاً مسأله را به گونه‌ای مطرح می‌کند که گویی در بیرون و در منظری استعلایی (transcendental) ایستاده و به ماجرا نگاه می‌کند.

این همان دوگانگی معرفت‌شناختی است که **فوکو** تحت عنوان مضاعف شدن سوژه به آن اشاره کرده و معتقد است این وضعیت در همه رشته‌های فلسفی و مکاتب عصر جدید دیده می‌شود. اما به نظر من این حالت در انسان‌شناسی فلسفی آشکارتر است. پرسش از منشأ همواره خصلتی اسطوره‌ای دارد. اسطوره‌ها داستانها یا روایاتی دربارهٔ منشأ و آغاز چیزها هستند. به همین دلیل هر نوع گفتاری (discourse) دربارهٔ منشأ و آغاز کمابیش خصلت اسطوره‌ای به خود می‌گیرد. این مورد نیز نمونهٔ دیگری از همان دیالکتیک روشنگری است که طی آن بارزترین صور مبارزه با اسطوره، یعنی علم یا به اصطلاح گفتار علمی خود به اسطوره بدل می‌شوند. درواقع، همان طور که فوکو نشان داده است، مضمون اصلی این دیدگاه، یعنی همان مقوله یا مفهوم «انسان» خودش محصول ساختار معرفتی یا اپیستمهٔ قرن ۱۹ و گروهی از گفتارهای نظری یا همان علوم اجتماعی است. درنتیجه خود انسان‌شناسی فلسفی هم اساساً چیزی نیست مگر تلاش فلسفه برای تطبیق یافتن با این اپیستمه که خود مبتنی بر عینی‌گرایی، تاریخی‌گری و استقرار «روش علمی» در حیطهٔ علوم تاریخی است. در انسان‌شناسی فلسفی تناقض فوق را به این نحو می‌توان برطرف کرد که شما دعوی توضیح عینی مسأله را کنار بگذارید و بپذیرید که صرفاً نوعی روایت به دست می‌دهید، نظیر آنچه در **دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر** به چشم می‌خورد. به این ترتیب، دیگر تلاش نمی‌کنید یک نظام عینی سراسری بسازید و توضیحی علمی و عینی از منشأ مثلاً زبان، آگاهی یا حتی دین و تجربهٔ ایمان به دست دهید، بلکه با فراتر رفتن از تاریخی‌گری، که از آغاز شکل غالب همین عینی‌گرایی در علوم انسانی بوده است، ادعای فهم عینی گذشته راکنار می‌گذارید و با ساختن منظومه‌ای از مفاهیم که دقیقاً متکی بر موقعیت فعلی شما در زمان حال است، نوعی رابطه دیالکتیکی بین گذشته و حال برقرار می‌کنید و از طریق ایجاد یک منظومه دیالکتیکی از مفاهیم، روایتی انتقادی به‌دست می‌دهید. البته توضیح این مطلب کمی دشوار است و مثالهای آن را باید در کارهای **بنیامین** و **آدورنو** یافت. می‌توان تناقضات مدرنیته را از طریق نشان دادن عناصر آرکائیک و باستانی که در دل مدرنیته نهفته است، آشکار کرد. انسان‌شناسی فلسفی نمونهٔ بارز دیدگاهها و نظریه‌هایی است که **لیوتار** آنها را «روایات اعظم» می‌نامد، این دیدگاهها به نام علم

تاریخی بودن ایمان معنایی جز این ندارد: گشودگی در مقابل این خطر که شما ایمانتان را به‌خاطر تاریخ از دست بدهید.



مدعی تبیین عینی کل واقعیت و منکر خصلت روایی و تفسیری یا هرمنوتیکی خویشند. اما روایتی که بنیامین ارائه می‌دهد، دیگر انسان‌شناسی فلسفی نیست، زیرا دیدگاه سیستمیک و توضیح منشأ و خاستگاه و تمام ادعاهای ایدئولوژیکی را که در پس انسان‌شناسی فلسفی است، کنار می‌گذارد و به صورت پراکنده و غیرکلی‌گرا، جزئیاتی از گذشتهٔ تاریخی را در متن تحلیل انتقادی مدرنیته به‌کار می‌گیرد. این نگرش انتقادی به تاریخ و فلسفهٔ تاریخ، برخلاف «روایات اعظم» و تاریخی‌گری، به‌خصلت روایی و هرمنوتیکی خود کاملاً واقف است، و به همین جهت گذشته را نه «آنچنان که واقعاً بود» بلکه در متن روند تحول تاریخی و در پیوند با حال و همچنین آینده درک می‌کند، که این آخری معرف سویهٔ منجی‌گرایانه این نگرش است، هرچند که بنیامین در مقام یک ماتریالیست برای رنج گذشتگان اهمیت بیشتری قائل است تا خوشی و نیکبختی آیندگان و به همین جهت حتی رخداد رستگاری را نیز به‌عنوان تحقق امیدها و آرزوهای بربادرفتهٔ گذشتگان توصیف می‌کند.

○ *نسبت این روایت انتقادی با حقیقت* (truth) *چیست؟*

● پرداختن به این بحث ما را از بحث ایمان دور می‌کند، اما به‌طور خلاصه می‌توانم بگویم که این روایت، حقیقت را به هیچ وجه کنار نمی‌گذارد، بلکه برعکس متضمن این باور است که حقیقت دارای یک هسته و ذات تاریخی است. این روایت با ساختن منظومه‌های دیالکتیکی، که سویه‌هایی از گذشته تاریخی و ماقبل تاریخی را در کنار تکه‌هایی از مدرنیته قرار می‌دهد، و از طریق تنش میان این دو، رسوب تاریخی نهفته در دل اشیا و امور را حل و آشکار می‌کند. در واقع آنچه ته‌نشین بوده بالا می‌آید و در متن این تصاویر دیالکتیکی آشکار می‌شود. بنابراین کاملاً مدعی کشف حقیقت است، اما نه یک حقیقت بی‌زمان و فراگیر، بلکه حقیقتی که دارای هسته تاریخی است و به همین دلیل فقط در متن یک گفتار زنده تاریخی که متکی بر علایق امروزی است، آشکار می‌شود و نه در متن نوعی بی‌طرفی علمی برای شناخت گذشته آنچنان که واقعاً بوده است. همان طور که گفته شد این کار یک بعد هرمنوتیکی هم دارد، زیرا این تصاویر دیالکتیکی را می‌توان به شکلهای مختلفی ساخت. اینکه کدام تکه از گذشتهٔ اسطوره‌ای را در کنار کدام قطعه از امروز باید قرارداد، مستلزم نوعی ذوق یا حس تمیز و تشخیص تاریخی است که با ذوق هنری شباهت و نزدیکی بسیار دارد، درنتیجه کاری کاملاً علمی یا به‌اصطلاح دو دوتاچهارتا نیست. اما همان‌طور که گفتم این نکات به معنی قبول نسبی‌گرایی نیست.

به هرحال، گرفتاری اصلی انسان‌شناسی فلسفی همین پارادوکس عینی‌گرایی است که درواقع گفتار علمی را به اسطوره بدل می‌کند. دیدگاه دیگری که مسأله ایمان را به‌صورت کلی مطرح کرده، دیدگاه پدیدارشناسی است که به ایمان عمدتاً به‌عنوان نوعی تجربه بشری نگاه می‌کند. همان‌طور که می‌دانید، مهمترین دستاورد آن نظریهٔ **رودلف اوتو**است که ایمان را تجربه رویارویی با امر مطلق می‌داند. این ایده به صور مختلف بیان شده است. **تیلیش** آن را مسأله غایی یا تعلق خاطرغایی می‌نامد. متأله یهودی **مارتین بوبر** از آن به‌عنوان گفت‌وگو با **مطلقاً دیگر** یاد می‌کند. بر اساس این دیدگاه یک تجربه کلی به نام ایمان وجود دارد که همه انسانها می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند.

اما انتقادی که به این دیدگاه دارم از این قرار است. جهتگیری اصلی پدیدارشناسی **هوسرل**، تلاش برای غلبه بر دوگانگی سوژه ـ ابژه بوده است، تلاش برای غلبه بر دوگانگی دیدگاه استعلایی و دیدگاه تجربی. او تعریف جدیدی از آگاهی به‌دست می‌دهد که از هرگونه عینی‌گرایی پیراسته باشد. به این ترتیب خطای اساسی فلسفه جدید که آگاهی را نوعی شئ تصور می‌کرد، اصلاح می‌شود. آگاهی دیگر نه لوح است، نه آینه و نه یک شئ به مفهومی که **دکارت** به‌کار می‌بُرد. بر اساس پدیدارشناسی هوسرل اگر آگاهی یک شئ باشد، رابطه‌اش با اشیای دیگر همچنان رابطه‌ای درونْ‌جهانی خواهد بود و بنابراین توضیح این رابطه در شکل استعلایی‌اش ما را با تناقض روبه‌رو می‌کند. به‌عبارت دیگر، ما نمی‌توانیم در آن واحد هم بیرون از اشیا باشیم، هم درون اشیا. اگر آگاهی نوعی آینه باشد، این آینه همه اشیا را در خود منعکس می‌کند. اما آینه نمی‌تواند قوانین علم اپتیک را برای ما

توضیح دهد؛ خود آینه مصداقی از تحقق این قوانین است. انتقاد هوسرل از پسیکولوژیسم هم بر همین مبنا استوار است، زیرا چگونه یک رشتهٔ علمی نظیر روانشناسی، یا جامعه‌شناسی، زیست‌شناسی و... که خود فقط یکی از شاخه‌ها یا محصولات معرفت است، می‌تواند بنیاد کل معرفت محسوب شود. اما تناقض نهفته در بطن معرفت‌شناسی را به شکل دیگری هم می‌توان بیان کرد. توصیف آگاهی به‌منزله یک شئ و شئ واره شدن آگاهی پیشفرض ابزاری شدن آگاهی و سلطهٔ عقل ابزاری یا تکنولوژی است. هنگامی که آگاهی به ابزار تبدیل می‌شود، حکم یک چاقو را پیدا می‌کند ولی هیچ چاقویی هیچ‌وقت دسته خودش را نمی‌برد. بنابراین چیزی به‌نام معرفت‌شناسی به معنای معرفت به معرفت یا آگاهی به آگاهی ممکن نخواهد بود. و بر این اساس پدیدارشناسی هوسرل تلاش می‌کند با تعریف آگاهی به‌عنوان نوعی کنش قصدی از این دوگانگی فراتر برود. درنتیجه از این لحظه به بعد آگاهی یعنی نوعی حرکت، نوعی همبستگی با موضوع؛ یعنی موضوع همواره موضوع آگاهی است و آگاهی همواره آگاهی از موضوع است و این دو همواره با یکدیگر همبستگی دارند. به بیان فنی‌تر، این همبستگی همان همبستگی نوئتیک و نوئماتیک است. درواقع آنچه ما به‌عنوان ادراک یا واقعیت با آن برخورد می‌کنیم مجموعه‌ای از تعدیلهای نوئتیک و نوئماتیک است که در همبستگی با یکدیگر تجربه را برمی‌سازند. بنابراین کل حرکت هوسرل در این جهت است و این عملاً نشان می‌دهد که آگاهی را نباید جدا از موضوعش درنظرگرفت. یک نوئمای واحد، ممکن است موضوع کنشهای متفاوت آگاهی اعم از تخیل، خاطره یا ادراک باشد. نوئمای یک درخت ممکن است به یادآورده شود، تخیل شود یا به ادراک درآید. اما در تمام این موارد آگاهی معطوف به این درخت است، آنچنان‌که بر ما نمایان می‌شود. این نمایان شدن، ساختار و محدودیتهایی دارد. برای مثال همواره یک سمت شئ را می‌توان دید. حتی یک آگاهی همه‌چیزدان هم نمی‌تواند از این محدودیت فراتر رود. البته همهٔ این نکات در سطح معرفت‌شناسی انتزاعی مطرح می‌شود اما نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که غلبه بر دیدگاه انتزاعی متافیزیک و فلسفه، مستلزم حرکت در جهت نزدیک شدن به محتواهای انضمامی کنشهای آگاهی است.

می‌خواهم نتیجه بگیرم که مسأله مهم،کشف همبستگی بین آگاهی و موضوع آن است و اینکه اگر آگاهی را مستقل از محتوای خاص موضوع بررسی کنید، دچار نوعی شئ‌وارگی و عینی‌گرایی می‌شوید. بنابراین در پدیدارشناسی دین نیز هرنوع تلاشی که وابستگی متقابل بین آگاهی و موضوع آگاهی را نادیده بگیرد، در دام متافیزیک انتزاعی گرفتار خواهد شد. و این بدین معناست که توصیف ناب تجربه‌ای مثل ایمان زمانی می‌تواند حقیقت را آشکار کند که به محتوای انضمامی و تاریخی این تجربه نزدیک و نزدیکتر شود. به همین دلیل است که به نظر من پدیدارشناسی دین و توصیفی که رودولف اتو از تجربه ایمان به‌دست می‌دهد، با جهت اصلی خود پدیدارشناسی ناسازگار است، دقیقاً به همین علت که صرفاً توصیف کلی از تجربه ایمان به‌دست می‌دهد. شاید بتوان از دیدگاه جامعه‌شناختی هم نشان داد که تمایل به ارائه یک تعریف و توصیف کلی محصول فضای ایدئولوژیک حاکم بر روزگار ما یا نیازهای ایدئولوژیک جامعه مدرن است. این تمایل در نهایت ایمان را به نوعی تجربه ایدئولوژیک تبدیل می‌کند.

○ ***به این ترتیب ارائه توصیفی کلی از ایمان، که مقصود انسان‌شناسی فلسفی و پدیدارشناسی دین است، مقصودی بر نیامدنی است. اما به نظر می‌رسد، این امر منحصر به پدیده ایمان نیست و شما تلاش برای تعریف و توصیف کلی هر پدیده دیگری را نیز محکوم به شکست می‌دانید؟***

● من نمی‌خواستم مسأله را چنین کلی مطرح کنم، زیرا آنچه بیان کردم، نقد همین قضاوتهای کلی بود. همان‌طور که گفتم در تفکر مدرن، در میان تلاشهایی که برای ارائه یک تعریف کلی از ایمان صورت گرفته، این دو دیدگاه موفقتر بوده‌اند، اما خود این دو، به دلایلی که ذکر کردم، دچار مشکل هستند. به نظر من در برابر این دیدگاهها، دیدگاه تاریخی و انضمامی، حتی در حوزهٔ دین، بیشتر ما را به حقیقت و ازجمله حقیقت متعالی نزدیک می‌کند. شاید ارائه یک مثال تاریخی مسأله را روشنتر کند. پس از روی کارآمدن هیتلر در آلمان، کارل بارت، مؤسس الهیات دیالکتیکی، به سوئیس تبعید شد و در آنجا در مقام شاخصترین روحانی و متأله مسیحی به مبارزه علیه نازیسم ادامه داد و در همان حال نیز سرگرم نگارش آثاری بود که به‌واقع نقطه پایانی بر کل سنت الهیات لیبرال محسوب می‌شد. او به‌عنوان یک متأله «محافظه‌کار» و ارتدوکس، و در تقابل با الهیات لیبرال و کانتی که خواهان «عقلانی» جلوه دادن مسیحیت و سازگار کردن آن با جهانبینی علمی بود، به دفاع از آموزه‌ها و باورهای انضمامی مسیحیت پرداخت، آنهم بر اساس دیدگاهی تاریخی و دیالکتیکی. اما در همین دوره، یعنی دوره نازیسم هیتلری، بولتمان بی آنکه دچار مشکل چندانی شود به کار و زندگی در آلمان ادامه داد ـ هرچند نباید از یاد برد که او برخلاف هایدگر عضو حزب نازی و مدافع هیتلر نبود. در واقع بولتمان می‌کوشید با استفاده از هستی‌شناسی هایدگری تفسیری وجودی از مسیحیت ارائه دهد. نگرش او نسبت به جهانبینی علمی و پوزیتیویسم عمدتاً غیرانتقادی بود و نظریه او در مورد اسطوره‌زدایی با استراتژی کلی الهیات لیبرال سازگاری داشت. حاصل کار او ارائهٔ تفسیری کلی و غیرتاریخی از مسیحیت بود. نباید از یاد برد که مفاهیمی چون «وجود»، «اگزیستانس» و «معنویت»، به‌رغم ظاهر و کاربرد ایدئولوژیک‌شان، دقیقاً همان‌قدر انتزاعی و توخالی‌اند که «جوهر» یا «روح مطلق». مقایسه این دو چهره نشان می‌دهد که در عرصه الهیات و سیاست نیز نزدیکی به محتوای انضمامی ـ تاریخی شرط اصلی تقرب به حقیقت است، نه «محافظه‌کار» یا «مترقی» بودن. این نزدیکی باعث می‌شود تا آدمی، صرف‌نظر از عقایدش، به‌سوی حقیقت رانده شود. شهرت و محبوبیت بیشتر بولتمان در ایران خود نکته گویایی است. دلیل این امر ظاهراً راحت‌تر بودن کاربرد یا الگوبرداری از آرای بولتمان و تطابق دیدگاه او با شرایط ماست. ولی این انتخاب مبین نگرش خاصی است که می‌کوشد وضعیت موجود را با رجوع به مفاهیمی چون «ایمان»، «بحران معنویت» و «تجربه دینی» تفسیر و درک کند. البته درگیر شدن با مسائل



انضمامی خواه‌ناخواه عواقب و پیامدهای سیاسی خاص خود را دارد و احتمالاً همین امر دلیل اصلی محبوبیت الهیات و سیاست بولتمانی است. ولی گذشته از الهیات مسیحی، تحول فکری چهره‌های سرشناس روشنفکران دینی کشور خودمان نیز نشان می‌دهد که حتی ادامهٔ بقا و رشد الهیات هرمنوتیکی نیز مستلزم رویارویی با پرسشهای انضمامی و تلاش برای پاسخگویی به آنهاست که در شرایط فعلی فقط می‌تواند در شکل نقد ریشه‌ای دیدگاه فقاهتی تحقق یابد.

○ ***آیا پژوهش تاریخی درباره دین نمی‌تواند ما را به این نتیجه برساند که در طول تاریخ، ایمانهای انضمامیِ ادیان مختلف وجوه مشترک بنیادینی داشته‌اند؟***

● به خود این پرسش نیز باید به صورت تاریخی نگریست. این پرسش، پرسش گشوده‌ای است و من نمی‌توانم از قبل تعیین کنم که آیا می‌توان به وجوه مشترک بنیادینی رسید یا نمی‌توان.

○ ***به هرحال، تاکنون پژوهشگران به مدد مطالعات تاریخی و تطبیقی اوصاف مشترکی را، مثلاً، از سنت ادیان توحیدی استخراج کرده‌اند و مدعی شده‌اند که ایمان ابراهیمی واجد فلان ویژگیهاست.***

● درست است. اما شما همواره می‌توانید با اضافه کردن موضوعات جدید نقاط مشترک جدیدی پیداکنید. مثلاً می‌توانید مارکسیسم را به عنوان نوعی دین مدرن به این ادیان اضافه کنید و وجوه تمایز یا تشابه آن را با ادیان توحیدی یا بودیسم یا هر چیز دیگری مشخص کنید. نمی‌گویم این‌گونه مطالعهٔ تطبیقی کار بیهوده‌ای است، اما چیزی بیش از کنار هم گذاشتن برخی مشخصات یا دسته‌بندی کردن برخی ویژگیها نیست. مسأله این است که اگر هر ایمانی به یک سنت تاریخی تکیه دارد، آنچه باید نشان داد، این است که این سنتها در فرآیند گفت‌وگو با یکدیگر به چنین توافقی در سطح تجربه و تفکرشان دست یافته‌اند، نه اینکه یک عده محقق در بیرون از این سنتها نشسته‌اند و از طریق مقایسه به وجوه تمایز و افتراقی رسیده‌اند.

در مورد ادیان ابراهیمی می‌توان از نوعی هماهنگی و تشابه سخن گفت، نه تنها از این حیث که برخی اسطوره‌ها یا روایات در آنها مشترک است یا دیدگاههای مشترکی نسبت به حقیقت متعال دارند، بلکه همچنین از این حیث که در طول تاریخ تجارب مشترکی را با یکدیگر پشت سر گذاشته‌اند و دنیاهای مشترکی را ساخته‌اند. هماهنگی و نزدیکی این ادیان نتیجهٔ این تاریخ مشترک است.

○ ***بنابراین سخن گفتن از ویژگیهای ایمان در سنت ادیان ابراهیمی، بی‌معنا نیست.***

● البته باید دید این کار به‌چه نحو صورت گرفته است. من قبول دارم که برخی ویژگیها در هر سه دین مشترک است، اما اگر واقعاً تجربه ایمان به محتواهای انضمامی تاریخی برمی‌گردد، باید هرکدام از اینها را به‌طور مستقل بشکافیم و ببینیم واژه یا مفهوم ایمان در هر مورد چه محتوایی پیدا می‌کند. همان‌طور که می‌دانید هر کدام از این ادیان مجموعه‌ای از سنتها هستند، نه یک سنت واحد. این ادیان مجموعه‌ای از مراحل و دوره‌ها را پشت‌سر گذاشته‌اند. به نظر من از دیدگاه تاریخی نوعی جوّ فلسفی مشترک بین اسلام و مسیحیت در قرون وسطی وجود داشته است. یعنی شاید بتوان گفت در زمان شارلمانی و هارون‌الرشید این دو دین به‌لحاظ فلسفی در یک دنیا بودند. حتی شاید بتوان گفت وجه مشترکشان تأثیر پذیرفتن از فلسفه یونان بوده است؛ این وجه مشترک عمدتاً در سطح نظری و در میان متکلمین وجود داشته است. اما در سطح ایمان مردم عادی فکر نمی‌کنم وجوه مشترکی وجود داشته باشد. در قرون وسطی چیزی به نام حکمت وجود داشت که ترکیبی از فلسفه یونان و تعالیم وحیانی بود. در آن دوره مسأله اصلی، مسأله عقل و ایمان بود؛ یعنی هماهنگ کردن فلسفه و فرهنگ یونان و روم با تعالیم مسیحی و سنت کتاب مقدس. در سنت اسلامی نیز مشکل اصلی هماهنگ کردن عقل و ایمان بود. در هر صورت به نظر می‌رسد در آن دوره پرابلماتیک واحدی وجود داشت و به نوعی این دو دین در جهان فلسفی واحدی سیر می‌کردند و می‌توانستند حرف یکدیگر را بفهمند. به همین دلیل، ابن‌سینا و ابن رشد به‌راحتی به غرب منتقل شدند و جا افتادند. اما وقتی وارد عصر جدید می‌شویم آن پرابلماتیک از بین رفته و دیگر چیزی به نام حکمت وجود ندارد و آن نوع ترکیب فرهنگ و علم و دین و الهیات از بین رفته است. از زمانی که جهان بی‌انتهای رنسانس مطرح شد، این دو سنت در دو دنیای کاملاً متفاوت سیر می‌کنند. من بحثهای امروزی را دنبال می‌کنم و به نظرم می‌رسد از برخی جهات این دو سنت حرف یکدیگر را بالکل نمی‌فهمند. به خصوص از ناحیه ما نوعی سوءتفاهم عمیق نسبت به مفهوم ایمان در مسیحیت وجود دارد و به همین علت، آرای پانن‌برگ در ایران زیاد جذاب نیست اما آرای بولتمان، به‌دلایلی که گفته شد، جذابیت بسیار دارد. بولتمان ایمان را

وجودی می‌کند و از یک وضعیت بشری ـ که از نظر من صرفاً نوعی ایدئولوژی است ـ سخن می‌گوید و این از بسیاری جهات با دغدغه‌های یک روشنفکر دینی مسلمان شباهت دارد. خصلت ایدئولوژیک این دیدگاه در پوشاندن و پنهان کردن تفاوتهاست. البته در جامعه ما علاقه‌مندی به بولتمان با حرکت جدید به سمت هرمنوتیک و دید تاریخی ـ تفسیری از دین همراه شده است، اما این نوع علاقه‌مندی از برخی جهات مبین نوعی فرار از رویارویی با مسائل انضمامی اسلام و دفاع از دین به‌طور کلی است؛ نوعی بحث کلی راجع به دین است، نه پرداختن به مسائلی که اسلام با آن روبه‌روست. در واقع این امر جزئی از تبدیل شدن حقیقت دینی به اسطوره در عصر ماست.

به‌طور خلاصه از نظر تاریخی شاید در ادواری مسائل فلسفی ـ کلامی یکسان و در نتیجه تفاهمی میان اسلام و مسیحیت وجود

در جامعه ما حرکت به سمت هرمنوتیک و دید تاریخی ـ تفسیری از دین، از برخی جهات، مبین نوعی فرار از رویارویی با مسائل انضمامی اسلام است؛ نوعی دفاع از دین به‌طور کلی است.

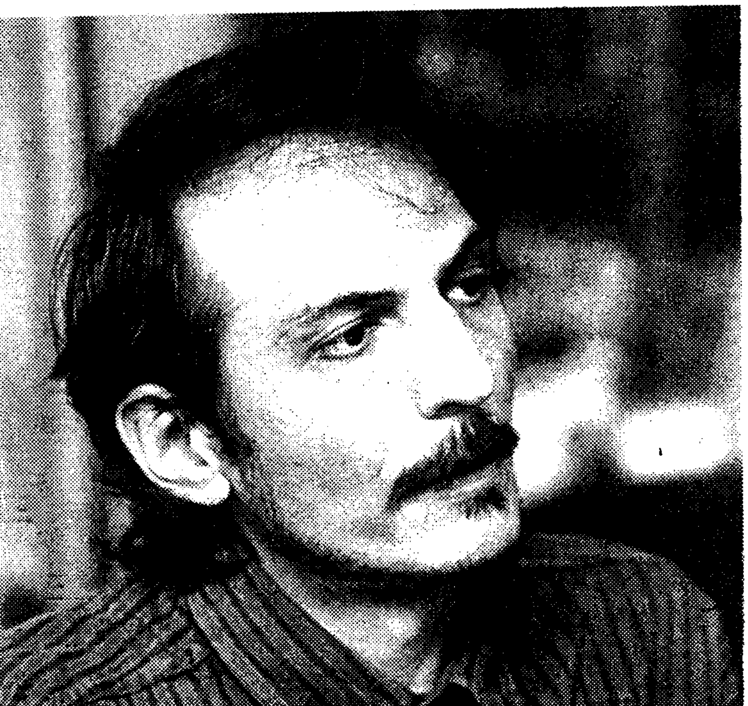
امر متعالی به معنای دقیق کلمه متعالی است و به‌سبب متعالی بودنش هیچ‌گاه نمی‌تواند در متن تجربه بشری به‌نحوی تمام‌عیار متجلی شود.

داشته اما الان وجود ندارد و مهمتر از آن در میان روشنفکران مسلمان نوعی سوءتفاهم نسبت به معنای حقیقی تجربه دینی در مسیحیت به چشم می‌خورد. یک نمونه از این سوءتفاهم عدم توجه به تفاوت میان نبی و رسول است. من از مضمون گفت‌وگوهایی که امروزه میان مسلمانان و مسیحیت ارتدوکس برگزار می‌شود، اطلاعی ندارم، اما تصور می‌کنم این گفت‌وگوها با نوعی هدف ایدئولوژیک صورت می‌گیرد؛ آنها از ناحیه الحاد احساس خطر می‌کنند و هر دو طرف به متفق و یار سیاسی نیاز دارند. به همین دلیل به حقیقت مسیحیت توجهی نمی‌شود. مثلاً به این نکته هیچ توجهی نمی‌شود که اصولاً مسیحیان به مسیح به عنوان جزئی از سنت انبیا نگاه‌نمی‌کنند و مهمتر از آن، درکشان از خود این سنت نیز کاملاً متفاوت است. در آیین یهود مسأله اصلی این نبوده که خداوند پیام‌آوری بفرستد و او پیامی به مردمان ابلاغ کند. شاید این الگو فقط در مورد موسی، آن هم تنها در بخشی از تجربه دینی یهود صدق می‌کند. در بقیه موارد اصلاً چنین چیزی مطرح نیست. پیامبران یهود اساساً پیامبر یا رسول نبودند، به این معنا که فرستاده کسی باشند یا پیامی بیاورند. آنها prophet یا پیشگو بودند. ترجمه تحت‌اللفظی prophet پیشگوست. شما در مورد الیاس و جرجیس و اشعیا به جای واژه پیامبر از واژهٔ پیشگو استفاده کنید و بعد ببینید در فارسی چه معنایی پیدا خواهد کرد و چه ارتباطی با تجربه دینی یک فرد مسلمان پیدا می‌کند. پیشگو در تجربه دینی یک فرد مسلمان احتمالاً خرافات و جادو و از این قبیل را به ذهن متبادر می‌کند. اما در عهد عتیق پیشگویی دقیقاً بر این مبنا استوار است که خداوند به عنوان سرور زمان خودش را در حوادث تاریخی متجلی می‌کرده است. مسأله، پیشگویی آینده‌ای بود که این قوم آن آینده را به عنوان تجلی امر الهی تجربه می‌کردند.

به یک معنا خود مفهوم تاریخ از دل این نوع تجربه بیرون آمده است. در واقع مفهوم تاریخ بر دو بنیاد استوار است: پیوستگی و گسست. اگر ما گذشته را بالکل فراموش کنیم، همواره در یک حال و آینده کاملاً تصادفی به‌سر می‌بریم. دیگر تاریخی وجود نخواهد داشت؛ فقط لحظهٔ حال وجود دارد و یک آینده موهوم. و اگر بر عکس همه چیز براساس یک دترمینیسم و جبر کامل از گذشته ناشی شود، در آن صورت دیگر آینده واجد هیچ رخداد جدید و بی‌سابقه‌ای نخواهد بود و کل تاریخ به یک روند از پیش تعیین شده یا نوعی مکانیسم کاملاً علّی بدل خواهد شد. برای اینکه چیزی به نام تاریخ به‌وجود بیاید تا در آن وعده‌های گذشته به نحوی در آینده تحقق پیدا کنند، شما باید گذشته و حال و آینده را براساس تحقق این وعده‌ها درک و تفسیر کنید. به این ترتیب میان حال و گذشتهٔ شما نوعی پیوستگی وجود خواهد داشت و از آنجایی که شکل تحقق آن وعده‌ها از قبل قابل پیش‌بینی نیست، همواره افقی باز وجود دارد و شما نمی‌توانید تشخیص بدهید که این وعده چگونه تحقق پیدا می‌کند. بنابراین امید و انتظار در اینجا با یکدیگر گره می‌خورند و در متن این تجربه تاریخی - یعنی در متن تاریخ قوم یهود و تحولات این تاریخ ـ است که یهودیان خدا را تجربه می‌کنند. پیامبران یا، بهتر بگوییم، پیشگویانشان کسانی بودند که می‌گفتند خداوند گفته چنین خواهد شد. از طریق پیشگویان و عده‌ای به مردم داده می‌شود و مردم نحوه تحقق این وعده را به عنوان تجربه دینی‌شان تجربه می‌کنند. و اینجاست که مسأله ایمان مطرح می‌شود. مثلاً هنگامی که بلای دهشتناکی برای قوم یهود رخ می‌دهد، فرد یهودی، به‌عنوان مؤمن از خود می‌پرسد که آیا می‌توانم این بلا را در متن همین وعده تجربه و درک کنم. یک فرد یهودی باید مسأله آشویتس را اینگونه بفهمد که آیا این واقعه در متن میثاقی که یهوه با یهود بسته بود، معنا دارد؛ آیا نوعی آزمون یا پرداخت بهای گناهان، یا تجلی خواست الهی است. اگر او این بلا را به این نحو نفهمد، ایمانش را از دست می‌دهد.

○ ***به این ترتیب جنابعالی می‌فرمایید که، حداقل در چارچوب دین یهود، ایمان یعنی تفسیر پدیده‌های تاریخی در قالب تحقق وعده‌های الهی.***

● بله. اهمیت این امر در آن است که مفهوم یکتاپرستی تا حد زیادی به این تلقی، یعنی تجلی غیرمستقیم خداوند، مربوط است. خداوند در همین تجلی غیرمستقیم است که با کل تاریخ مرتبط می‌شود. اولاً هیچ تجلی‌ای، تجلی نهایی نیست، بنابراین در هیچ مقطعی سخن نهایی گفته نمی‌شود و این تجربه باز و متداوم است. ثانیاً نشان‌دهنده این است که امر متعالی به معنای دقیق کلمه متعالی است و به سبب متعالی بودنش هیچ‌گاه نمی‌تواند در متن تجربه بشری به‌نحوی تمام عیار متجلی شود. به همین دلیل تجلی او همواره تمامیت نیافته خواهد بود تا اینکه لحظهٔ نهایی فرا برسد و تاریخ تمام بشود؛ او در پایان تاریخ خودش را کاملاً آشکار خواهد کرد. البته در این گفته نوعی هستی‌شناسی هم پنهان است، هستی‌شناسی‌ای که وجود را نه براساس «حضور در حال»، بلکه براساس «کنش و عمل» می‌فهمد. همان‌طور که می‌دانید یونانیها وجود را به منزله «حضور در حال» می‌فهمیدند و این فهم عمدتاً بر تجربه و ادراک بصری استوار بود. به همین دلیل فلسفه یونان مملو از مثالها و تشبیهات بصری است. در تلقی یونانی عقل نوعی بینش است؛ عقل اشیا را می‌بینند. آنها همواره از نور عقل سخن می‌گویند. وجود اشیا براساس شکل دیده می‌شود و حتی صفاتشان هم براساس همان «حضور پایدار» («جوهر») و با همان ساختار نحوی فهمیده و بیان می‌شود. می‌گوییم این یک درخت است و این درخت سبز است. در هر دو مورد کلمه «است» را به کار می‌بریم. سبز بودن با وجود داشتن یکی دانسته می‌شود، چیزی که بعدها کانت در آن مناقشه می‌کند ومدعی می‌شود که وجود یکی از اوصاف نیست. در حالی که در تجربه یهودی وجود براساس کنش فهمیده می‌شود به همین علت لازم نیست چیزی یا کسی حضور داشته باشد. وجود از آغاز زمان‌مند است و به همین دلیل خدا می‌تواند نامرئی باشد، در حالی که نزد یونانیان خدای نامرئی بی‌معناست. به این ترتیب، یهودیان خدا را براساس فعلش و از طریق مفهوم قدرت می‌فهمند. این درک، نتایجی به‌بار می‌آورد، مثلاً مشارکت در قدرت الهی ممکن می‌شود، در حالی که اگر وجود را براساس حضور در حال و براساس مفهوم جوهر یا شئ موجود بفهمید مشارکت در آن بسیار دشوار می‌شود. من چگونه می‌توانم به‌عنوان یک موجود یا شئ در یک وجود دیگر مشارکت بکنم؟ اما اگر وجود براساس قدرت فهمیده شود به سادگی می‌توان در قدرت الهی مشارکت کرد. افزون بر این پیوند وجود الهی به عنوان قادر متعال با کلیت تاریخ روشنتر می‌شود. حتی می‌توان مسأله ابدیت را به شکل دیگری درک کرد. از آنجایی که وجود یعنی کنش و قدرت و از آنجا که این وجود، وجود زمان‌مند است، زمان هم براساس کنش و قدرت درک می‌شود. از دیدگاه پدیدارشناختی طول مدت لحظه حال وابسته به میزان تأثیرگذاری آدمی است، در تصادف رانندگی لحظهٔ حال یک ثانیه، در انتخابات یک ماه، و در برنامه‌ریزی اقتصادی یک یا چند سال است. حال اگر فرض بگیریم موجودی چندان قدرت دارد که می‌تواند به هر زمانی دسترسی پیدا بکند و بر آن اثر بگذارد چه در گذشته چه در آینده، برای آن موجود کل زمان برابر لحظهٔ حال یا نوعی حال جاودان خواهد بود، و این یعنی ابدیت اما نه ابدیت فارغ از زمان، بلکه ابدیتی آمیخته با زمان و ناشی از دخالت و کنش در متن زمان. به‌طورکلی شاید بتوان گفت بسیاری از مشکلاتی که در متافیزیک وجود دارد از قبیل علیت، وجود، مشارکت در وجود و دیگر تمایزاتی که از متافیزیک یونانی سربرآورده، در دیدگاه یهودی یا دیدگاه توحیدی کاملاً حل می‌شود. از این حیث بسیاری از دستاوردهای فلسفه پست متافیزیکال در سنت کتاب مقدس و یهودیت و مسیحیت حضور دارد؛ مثلاً آنچه **ریکور** درباره مفهوم روایت و نقش آن در فرایند معنا دادن به زندگی می‌گوید. به‌نظر او ذات اشیا چیزی در پس پشت آنها نیست بلکه همان کلیت زندگی یا تجربهٔ زمانمند آنهاست که ما آن را از طریق روایت و روایتگری برای خود قابل درک می‌کنیم. اگر بخواهیم به وجودمان به صورت مقطعی نگاه کنیم با همه مشکلاتی که **هیوم** مطرح کرده، روبه‌رو می‌شویم. من که هستم؟ آیا من همان من بیست سال پیش هستم



یا من دو سال آینده‌ام؟ آیا اصلاً منی وجود دارد؟ اینها همه تناقضاتی است که از متافیزیک سنتی بیرون می‌آید. در حالی‌که اگر بپذیریم «من» یعنی تجربه زندگی از آغاز تا پایان، بر اساس یک روایت و به‌عنوان یک کل زمان‌مند، در این صورت مسأله «من» حل خواهد شد. بحث هویت را می‌توان در مورد کل جامعه یا کل تاریخ هم مطرح کرد؛ رستاخیز نهایی و غایت تاریخ نیز به همین‌گونه معنا پیدا می‌کند. یعنی معنای تاریخ و معنای جهان در پایان آشکار می‌شود و بر این اساس می‌شود گفت که جهان در آن لحظه تازه خلق می‌شود، زیرا در آن لحظه معنای حقیقی‌اش متجلی می‌شود.

○ ***فکر می‌کنید نکته‌ای که درباره شأن تاریخ در سنت یهودی و مسیحی گفتید، قابل اطلاق بر سنت اسلامی نیز هست؟***

● تا به‌حال دید غیرتاریخی و فقاهتی غلبه داشته است، اما

شکی نیست که عناصری از دید تاریخی در تجربه دینی اسلام نیز حضور دارد، به‌خصوص در تجربه شیعی که بحث انتظار و امید برای ظهور منجی در آن نقش محوری دارد. حال اینکه انتظار و امید در کل تجربه اسلامی تا چه اندازه حضور دارد و در تجربه شیعی تا چه حد با تاریخ ملموس و واقعی پیوند می‌خورد و تا چه حد جنبه اسطوره‌ای به‌خود می‌گیرد، مسائلی است که محتاج بررسی انضمامی است.

○ ***همان‌طور که می‌دانید نگاه تاریخی به ایمان و کشف تاریخمندی امور و شکل‌گیری علوم تاریخی انتقادی پدیده‌ای متأخر است. ظهور این نوع نگاه و این علوم تاریخی در حیات دینی مؤمنان هم تأثیر جدی داشته است. به‌نظر شما این تأثیر چه بوده و چگونه می‌توان نگاه تاریخی ـ انتقادی را با ایمان***

حقیقت ذات تاریخی دارد و به همین‌دلیل فقط در متن یک گفتار زنده تاریخی که متکی بر علایق امروزی است، آشکار می‌شود.

جمع کرد؟ به‌عبارت دیگر عدم یقینی که در ذات معرفت تاریخی وجود دارد، چگونه با یقینی که سنتاً یکی از اجزای مقوم ایمان دینی به‌شمار می‌آمده، قابل جمع است؟

● پاسخ این سؤال بستگی دارد به اینکه دربارهٔ کدام دین و کدام تجربه دینی بحث کنیم. علوم تاریخی انتقادی در وهله اول نوعی بحران در الهیات مسیحی ایجاد کرد. دقیقاً به این علت که این الهیات از یک دیدگاه لیبرالی و با تلاش برای عقلانی کردن به‌سراغ کتاب مقدس رفته بود و یکی از ثمرات آن نظریه اسطوره‌زدایی بولتمان بود که می‌خواست با زدودن محتواهای انضمامی ایمان مسیحی و نمادین جلوه دادن آنها و ارائه یک تفسیر اگزیستانسیال از آنها حتی‌المقدور جنبه‌های ناسازگار با علم جدید را برطرف کند. در حالی که خود این دیدگاه بر نوعی پذیرش علم‌زدگی استوار است و نوعی اسطوره‌سازی است که علم جدید را به‌عنوان یقین مطلق مطرح می‌کند. اما مسأله اصلی این است که اتفاقاً اگر از دیدگاه انتقادی و تاریخی به قضایا نگاه کنیم، به همان تجربه دینی صدر مسیحیت نزدیک می‌شویم. چون در آنجا هم مسأله اساسی و مهم، مسأله رستاخیز بوده است؛ اعتقاد به رستاخیز به‌عنوان یک رخداد تاریخی. اگر از این نقطه شروع کنیم، می‌توانیم بقیه اعتقادات مسیحی را استنتاج کنیم. بنابراین در مورد مسیحیت معرفت تاریخی مشکلی ایجاد نمی‌کند. چون معرفتی که در خود علوم تاریخی وجود دارد آنقدر مطمئن و قطعی هست که به فرد اجازه ایمان ورزیدن را بدهد.

درواقع دید فرد نسبت به خود معرفت هم باید از آغاز انتقادی باشد. حتی در علوم ریاضی ـ طبیعی هم چیزی به نام معرفت و یقین مطلق وجود ندارد. به همین دلیل یکی از نقاط ضعف بولتمان همین است که معرفت علمی را یقینی و مطلق فرض می‌کند. لذا آن میزان از حتمیتی که در معرفت تاریخی جلوه‌گر می‌شود، برای قبول ایمان دینی کافی است.

البته اگر بخواهیم عقلانی نگاه کنیم نخست باید معرفت تاریخی وجود داشته باشد؛ آنگاه بر اساس این حد از معرفت تاریخی ایمان به‌عنوان چیزی مجزا، نه نتیجه این معرفت، مطرح می‌شود. یعنی چنین نیست که من چیزی را برای شما اثبات کنم و سپس بر اساس آن اثبات به شما تجربه ایمانی دست بدهد. در گام اول معرفت به شما اجازه می‌دهد بپذیرید که با یک امر غیرمنطقی یک رخداد جعلی یا یک شهادت دروغ روبه‌رو نیستید. و در گام دوم تمام اعتقادات و باورهای انضمامی را که جزء سنت بوده است، می‌توان بر اساس این باور محتمل تاریخی پذیرفت. برای مثال در مورد مسیحیت این باور همان باور به رستاخیز است. یعنی اگر کسی بپذیرد که مسیح به واقع زنده شد و این واقعه‌ای بود که در تاریخ رخ داد، در چارچوب سنت آخرالزمانی به این نتیجه می‌رسد که عیسی دارای موقعیتی خاص است، یعنی همان مسیحی است که در دوران ظهور عیسی به‌دنبالش می‌گشتند.

○ ***همین دعوی را چگونه باید پذیرفت؟***

● بحث بر سر همین است که در اینجا هم تاریخ، یک تاریخ پوزیتیویستی نیست. یعنی بین واقعه و تفسیر واقعه جدایی وجود ندارد؛ شما همواره با تفسیر واقعه روبه‌رو هستید. اصلاً چیزی جز تفسیر واقعه وجود ندارد زیرا واقعه به‌خودی خود وجود ندارد. شما واقعه را در متن یک تجربه تاریخی درج می‌کنید، یعنی در متن مجموعه‌ای از انتظارات، امیدها و دانسته‌های پیشین که اینها روی‌هم رفته معنای واقعه را به شما می‌دهد.

○ ***یعنی این پرسش که آیا عیسی وجود داشته یا نه و آیا عیسی واقعاً از مرگ برخاسته یا نه، پرسشی ناظر به یک واقعیت بیرون از روایتهای ما نیست؟***

● بلی. چون چیزی به نام «واقعیت بیرون از روایت» وجود ندارد.

○ ***مسأله این است که چگونه باید به این پرسش پاسخ مثبت داد تا در سلک مؤمنان مسیحی درآمد؟***

● مسأله این است که نباید به‌عنوان یک حقیقت مجزا به آن نگاه کنید، بلکه باید آن را به‌عنوان جزئی از سنت در متن اعتقادات و باورهای تاریخی آن دوره درنظر آورید. در مراحل بعدی هم همین اتفاق می‌افتد، یعنی ظهور عیسی، ارائهٔ دعوتی جدید و پذیرش این دعوت توسط مردم، سنت و انتظارات دیگری به وجود می‌آورد. برآورده شدن این انتظارات ایمان را امتداد می‌بخشد. نکته اصلی در این است که شما باید وجود عیسی و رستاخیز او را در متن انتظارات و باورهای آن زمان فلسطین تفسیر کنید. مردن و زنده شدن عیسی، روایت کوچک شده‌ای از کل داستان آفرینش را به شما نشان می‌دهد. اعتقادات آخرالزمانی

استوار بر این فرض بود که جهان درحال به پایان رسیدن است، برای تفکر آخرالزمانی این پایان معرف کامل شدن تاریخ بود، و در این پایان یا کامل شدن بود که جلال خداوند می‌بایست به تمامی آشکار شود. معنای هستی و همچنین معنا و غایت کل تاریخ و همهٔ تجارب بشری در این لحظه نهفته بود. رستاخیز مردگان و رستگاری نیز جزئی از همین کمال یا پایان تاریخ بود. عیسی از پایان جهان و رستگاری سخن گفته بود و مهمتر از آن ملاک رستگاری را نه رعایت مشروعیت موسی بلکه رابطه عاطفی افراد با خداوند و با شخص خود دانسته بود. در متن این باورها و دعاوی، برخاستن عیسی از میان مردگان به‌منزلهٔ نوعی طلایه یا پیشگویی یا تجربه قبلی پایان جهان و رستاخیز همگانی تفسیر و درک شد. بدین‌سان از دید سنت تفکر آخرالزمانی عیسی

کتاب مقدس بیان بشری رویارویی با امر الهی است و از این رو باید از سوی علوم تاریخی ـ انتقادی نقد و بررسی شود.



به مسیح بدل می‌شود و در هیأت احیا شده و جلال یافته عیسی مسیح است که انکشاف و تجلی نفس خداوند کامل می‌شود. اگر این فرآیند را به زبان فلسفه نو افلاطونی ترجمه کنیم حاصل کار همان نظریهٔ یکانگی عیسی با کلمهٔ خداوند است که در آغاز انجیل یوحنا بیان می‌شود. پس می‌بینیم که همه رخدادها و دعاوی فقط در متن باورها و سنتهای تاریخی درک و تجربه می‌شوند. در متن این اعتقادات است که عیسی به مسیح بدل می‌شود و مؤمنان مسیحی همچنان منتظرند که توسط او و با امید به نقش نجاتبخش او رستگار شوند. ایمان مسیحی متکی بر این انتظار و امید است و این انتظار و امید از این اعتقاد تاریخی نشأت می‌گیرد که عیسی زنده شد و در اینجاست که بحث معرفت پیش می‌آید و این پرسش که آیا اصل واقعه رخ داده است یا نه؛ اما اصل واقعه از معنایش جدا نیست؛ واقعه در متن سنت معنا پیدا می‌کند.

○ ***اما مشکل جایی پیش آمد که روایت تاریخی علوم تاریخی با این روایت مؤمنانه نمی‌ساخت و این امر ایمان مسیحی را دچار بحران کرد. به همین دلیل مسیحیان سعی کردند روایت دیگری از زندگی عیسی به‌دست بدهند و مثلاً بگویند که باید واقعه رستاخیز عیسی را به‌نحو نمادین (symbolic) تأویل کرد، نه به‌نحو حقیقی (factual).***

● اتفاقاً پانن برگ نشان می‌دهد که دفاع درست از مسیحیت و باورهای مسیحی صرفاً از طریق دیدگاه تاریخی و انتقادی ممکن است، نه با عقب‌نشینی لیبرالی برای کنار آمدن با علوم جدید. او تاریخ انتقادی را به جای اینکه خصم مسیحیت بداند، متفق مسیحیت می‌داند. یعنی اولاً از هیچ‌یک از باورها و عقاید مسیحی کوتاه نمی‌آید و آنها را نه به شیوه متافیزیکی یعنی در خارج از متن سنت و انتظارات و تاریخ، بلکه به شکل هرمنوتیکی در متن این سنت و انتظارات تفسیر می‌کند و ثانیاً نشان می‌دهد که چرا این واقعه با یافته‌های تاریخ انتقادی کاملاً سازگار است.

○ ***شما فرمودید در معرفت تاریخی، مثل سایر علوم، عدم یقین وجود دارد و این عدم یقین جایی برای ایمان ورزیدن بازمی‌گذارد. اما این یک خصیصهٔ سلبی است. آیا به‌نحو ایجابی هم سازگاری‌ای میان معرفت‌تاریخی و ایمان وجود دارد؟ یعنی آیا خصایص یا دستاوردهایی هم درعلوم تاریخی وجود دارد که مستقیماً امکان ایمان آوردن را فراهم کنند؟***

● چنین چیزی میسر نیست. این همان شیوه‌ای است که می‌خواهد ایمان را به‌صورت علمی اثبات کند. در حالی‌که در معرفت تاریخی نهایتاً فضایی برای عرضه تفسیری عقلانی از آنچه رخ داده فراهم می‌شود، نه چیزی بیشتر؛ این وضعیت دربارهٔ هر واقعه تاریخی دیگری هم صدق می‌کند.

تا اینجا وادی معرفت تاریخی است و پس از آن وادی ایمان است، یعنی فرد با پذیرش اینکه چنین واقعه‌ای رخ داده، این باور



را در متن باورها و عقاید دیگرش می‌سنجد و بر اساس آن به آینده نگاه می‌کند. عنصر اساسی و مهم آینده است. از نظر الهیات مسیحی الویت همیشه با آینده است، زیرا خداوند قرار است در آینده تجلی کند. بنابراین همه به سمت آن نقطه نهایی می‌روند؛ همه معانی آنجا آشکار می‌شود. اصلاً در آن لحظه است که جهان خلق می‌شود. پیش از آن همه‌چیز ناقص است. مانند قصه‌ای است که می‌خوانیم، اما هنوز به آخرش نرسیده‌ایم. به همین دلیل آینده الویت دارد. و در مسیحیت ایمان، امید به آینده است. ایمان مسیحی یعنی اینکه مؤمن آینده و ابهامی را که در آن نهفته است باتوکل بسنجد. اما اگر مؤمن امیدش را از دست بدهد، آن معرفت تاریخی دیگر برای او مفهوم ایمانی نخواهد داشت.

○ ***به هرحال آیا ممکن است بین روایت تاریخی از واقعه‌ای که در مسیحیت رخ داد و روایت مؤمنانه ناسازگاری پیش بیاید، یا نه؟ اگر ناسازگاری پیش آمد، فرد مؤمن چه باید بکند؟***

● مسلماً اگر روایت مؤمنانه بنیان معرفتی نداشته باشد، پذیرفتنی نیست. فرق مسیحیت و ادیان توحیدی با گنوستیسیسم و آیینهای سرّی و رازآمیز و مکاتب عرفانی نیز در همینجاست.

دعوی ادیان توحیدی به صورتی آشکار و همگانی، یعنی در عرصهٔ تاریخ، مطرح می‌شود، نه به صورت سرّی و برای نخبگان. به همین دلیل، هر تلاشی برای جدا کردن تاریخ وحیانی از باقی تاریخ بشری (کاری که حتی بارت هم مرتکب آن می‌شود) یا هر تلاشی برای «درونی»، «معنوی»، یا «غیرتاریخی» کردن نحوهٔ پاسخگویی به این دعوت، یا همان تجربهٔ ایمانی، به معنی رجعت به گنوستیسیسم و عرفان است که امروزه با توجه به شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی زندگی مدرن چیزی جز ایدئولوژی ناب نیستند.

○ ***بنابراین ما برای داده‌های علمی آتوریته قائل می‌شویم. این همان اتفاقی است که در تاریخ مسیحیت روی داد. یعنی در قرن نوزدهم، و پس از بررسیهای انتقادی و تاریخی در مورد منابع و مآخذ مسیحی، روایت مؤمنانه بازسازی شد.***

● بله اما بازسازی به‌صور مختلف می‌تواند صورت بگیرد، اگر شما دیدگاه پوزیتیویستی نسبت به علم و یافته‌های علمی داشته باشید، راه بولتمان را می‌روید و سعی می‌کنید اسطوره‌زدایی کنید. اما تمام مسأله بر سر این است که این دیدگاه اکنون مورد تردید است. بنابراین شما باید از ابتدا مفهوم معرفت تاریخی را بسنجید و به شکل هرمنوتیکی با آن روبه‌رو شوید و این کار به نوبه خود به اختلاف تفاسیر منجر خواهد شد.

اما از آنجایی که چیزی به نام حقیقت وجود دارد، نمی‌گوییم هرکس تفسیر خودش را می‌کند و مسأله حل می‌شود. زیرا در این صورت دین کاملاً جنبه شخصی پیدا می‌کند؛ امری که هرکس به‌دلخواه خودش می‌تواند تفسیری از آن داشته باشد. کسی که در تفسیر خود با ناسازگاری روبه‌رو می‌شود، سعی می‌کند حیطه تفسیر خودش را گسترش بخشد. آنچه در فرآیند تفسیر و فهم به صورت واقعی و عملی رخ می‌دهد، مقایسه تفسیر (الف) با چیزی به نام «واقعیت عینی» و سپس رد یا قبول آن نیست. نقد هر تفسیری متضمن ارائه تفسیری دیگر است و بالعکس. ما فقط می‌توانیم تفاسیر را با یکدیگر مقایسه کنیم و از این طریق به یگانه حقیقت ممکن، یعنی حقیقتی تاریخی و هرمنوتیکی دست یابیم. پس مسأله این نیست که فرد به دنبال فاکت‌های جدید برود، یا دنبال یک کشف عجیب و غریب باشد که همه حقیقت را آشکار کند، بلکه باید سعی کند پیشفرضهای خود را مورد سؤال قرار دهد؛ ابهامات و سایه روشنهای نظریه خود را مورد تأمل مجدد قرار دهد و تلاش کند به آمیزش افقها، که گادامر از آن حرف می‌زند، نایل شود و ببیند آیا تفسیر جدیدی که ارائه شده می‌تواند با تفسیر قبلی درهم بیامیزد یا نه؟

یکی از نکات مهم در ایمان قبول ریسک و احتمال خطر است. یعنی ممکن است شما در تاریخ با واقعه‌ای روبه‌رو شوید که تمام این ایمان و اعتقاد را به تردید افکند. تاریخی بودن ایمان معنایی جز این ندارد: گشودگی در مقابل این خطر که شما ایمانتان را به‌خاطر تاریخ از دست بدهید. و این دیگر به شما بستگی دارد که واقعه‌ای را که رخ داده، چگونه تفسیر می‌کنید؛ آیا انتظار و امیدتان را حفظ می‌کنید یا به کل همه چیز را منکر می‌شوید؟ این گشودگی ایمان نسبت به تاریخ نه تنها حالت دگم و ضدعلمی ندارد، بلکه با آرای جدید فلسفهٔ علم دربارهٔ ساختار اکتشاف و تفکر علمی کاملاً سازگار و همانند است. در مقابله با آینده و گشودگی نسبت به آینده است که ایمان جلوه‌گر می‌شود. در تجربه مسیحی گشودگی نسبت به آینده یکی از عناصر اصلی ایمان است؛ همه‌چیز در گرو امید و گشودگی به آینده است و فرق مؤمن و غیرمؤمن هم در همین است. البته باید به خاطر داشت که امید غیردینی هم وجود دارد، و فی‌الواقع یگانه بنیان و خاستگاه حقیقت در هرگونه نگرش غیرایدئالیستی به تاریخ است.

○ ***اجازه دهید سؤال تازه‌ای مطرح کنم. یکی از مدعیات مهم ادیان این بوده که در لحظاتی از تاریخ، خداوند بر پیامبران متجلی شده و این تجربهٔ نبوی در قالب متون مقدس شان زبانی پیدا کرده است. پس از شکل‌گیری هر یک از این متون مقدس، ایمان حول این متون تنیده می‌شده، یعنی «متن ـ محور» بوده است. آیا مباحث هرمنوتیکی مدرن، که درک ما را از «متن» دگرگون کرده، بر ایمانِ متن ـ محور تأثیر می‌گذارد؟ چگونه؟***

● مسلماً تأثیر می‌گذارد. پروتستانتیسم هنگامی آغاز شد که کتاب مقدس در دسترس عموم مردم قرار گرفت و تفسیر کتاب مقدس از انحصار روحانیان کاتولیک خارج شد. بنابراین هر نوع دگرگونی در برخورد با متن می‌تواند بر روی ایمان تأثیر بگذارد.

اما در اینجا نیز تفاوت میان ایمان تاریخی و ایمان غیرتاریخی مهم است. در سنت مسیحیت کتاب مقدس شرح تجلیات غیرمستقیم امر الهی است، یعنی خود کتاب تجلی امر الهی نیست. اما در جایی که متنی مستقیماً کلام الهی محسوب می‌شود، مسأله مقداری فرق می‌کند، زیرا خود این متن از حیطه مخلوقات تاریخی خارج می‌شود.

در نهایت باید پذیرفت که هر کتاب مقدسی بیان بشری رویارویی باامر الهی است و از این رو باید به مانند هر متن یا پدیدهٔ دیگری از سوی علوم تاریخی ـ انتقادی نقد و بررسی شود تا معانی متن در زمینهٔ تاریخیِ ظهور و دریافت و تفسیر آن آشکار شود. بسیاری از دستاوردهای مهم الهیات مسیحیِ عصر حاضر، و مهمتر از همه کشف نقش تعیین‌کننده باورهای آخرالزمانی به عنوان زمینهٔ تاریخی ظهور پیام یا بشارت (kerygma) عیسی مسیح، محصول کاربرد روشهایی چون نقد منابع یا نقد صورتها از سوی متألهانی چون شوایتزر، بولتمان، پانن برگ و غیره بوده است. به‌علاوه این دید نسبت به متون مقدس تا حدّ زیادی با مفهوم خدای واحد متعالی مرتبط است. تعالی خداوند ما را ملزم می‌کند قطعیت نهایی برای هیچ‌یک از تجلیات او قائل نشویم. در غیراین صورت گشودگی به آینده منتفی خواهد بود، چراکه دیگر هیچ امر بی‌سابقه و جدیدی رخ نخواهد داد؛ دیگر هیچ تجلی جدیدی به وقوع نخواهد پیوست. در نتیجه، تجربهٔ ایمان بُعد آینده‌اش را از دست خواهد داد و صرفاً به گذشته معطوف خواهد شد. در این صورت، ایمان جنبه آیینی و مناسکی صرف پیدا خواهد کرد و دوگانگی میان سنت و تفسیر (سنت رو به گذشته دارد و تفسیر نشان دهنده دخالت حال و آینده است) به نفع سنت حل می‌شود و دیگر جایی برای تفسیر باقی نمی‌ماند.

○ ***همان‌طور که خود شما هم بیان کردید، نطفهٔ ایمان ورزیدن، در یک زیستْ‌جهان خاص بسته شده است. اکنون آن زیست ـ جهان جای خودش را به یک زیستْ‌جهان دیگر داده و بسیاری از پیشفرضهای علمی و فلسفی و جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانهٔ آن ایمان امروزه دیگر مقبولیت ندارد و پیشفرضهای دیگری جانشین آنها شده است. سؤال من این است که آیا این تغییر و جابه‌جایی ایمان را دستخوش بحران کرده است؟ اگر پاسخ مثبت است، تلقی شما از معنای این بحران چیست؟***

● در این زمینه بهتر است شما را به مقاله‌ای از هورکهایمر ارجاع بدهم (ارغنون شماره پانزده). او در این مقاله این نکته را می‌شکافد که ظهور علم جدید و تقسیم کار در عرصه فکر و ابزاری شدن عقل و حواله دادن پرسشهای معنوی به نوعی دین خصوصی، نشان دهندهٔ بحران تفکر عقلانی در کل جامعه مدرن است. شاید بهتر باشد بخشهایی از این نوشته را برایتان قرائت کنم:

> در نتیجه اِعمال تقسیم کار صنعتی بر قلمرو روح، عقل علمی از حقیقت دینی جداگشته است. علم، در مقام کسب و کاری تعریف شده و کاملاً متمایز از فلسفه، امتیاز خود در پرداختن به حیاتی‌ترین مسائل هستی بشری را تقریباً رها ساخته است... علم تعریف اهداف بشری را به دین، مبارزه برای این اهداف را به سیاست، و تبلیغ و گسترش آنها را به رسانه‌های ارتباط جمعی واگذار کرده است.

با این تقسیم کار، دین عملاً حالت ایدئولوژیک پیدا می‌کند و جدای از هرگونه دعوی حقیقت به نوعی نگرش ذهنی تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، دین یا بهتر بگوییم ادیان خاص (مسیحیت، یهودیت و اسلام) جای خودشان را به حالت دینی می‌بخشند؛ یعنی **religion** تبدیل می‌شود به **religiosity**. این حالت دینی هم امر گنگ و مبهمی است؛ درواقع نوعی عطش جست‌وجوی معنا در جهان شیء شده‌ای است که در آن افراد درگیر نقشهای اجتماعی خودشان هستند. پرسش از معنای زندگی پاسخی پیدا نمی‌کند و بنابراین افراد به هرچیزی می‌آویزند: از فلسفهٔ وجودی گرفته تا عرفان سرخپوستی و انواع و اقسام سیستمهای روانشناسی برای خوب زیستن و موفق شدن. اکنون هزاران فرقه و مکتب عرفانی یا نیمه‌عرفانی در سراسر جهان رایج است و بازار پررونقی دارد. درواقع تمام اینها نشان‌دهنده این است که ما در حیطهٔ فرهنگ دچار خلأ معنا شده‌ایم و می‌خواهیم این خلأ را با انواع و اقسام حالتهای دینی پر کنیم. این وضعیت بنیان حرکت به سمت کلی شدن است که در ابتدای بحث به آن اشاره کردم؛ یعنی احتیاجی نیست که به باورهای یک سنت خاص یا به محتواهای انضمامی این یا آن دین خاص پایبند باشیم، آنچه لازم است، نوعی حالت دینی یا شبه‌دینی است که صرفاً نیازها یا تنشهای روانی افراد را برطرف کند. آن جمله معروف مارکس که دین افیون توده‌هاست به کارکردهای جامعه مدرن مربوط می‌شود. یعنی در سازوکار جامعه مدرن دین همراه با خیلی چیزهای دیگر نقش افیون روانی را پیدا می‌کند تا به انسانهایی که در چارچوب جامعه بوروکراتیک گیر کرده‌اند، نوعی تسکین روانی بدهد؛ نوعی اصالت معنوی در حیطه خصوصی فراهم کند (در تقابل با حیطه بیرونی که صرفاً عرصه پول و کالا و جنگ و ستیز و رقابت است). البته این امر اجازه می‌دهد دین به ابزاری برای کنترل اجتماعی بدل شود. فقره دیگری را از مقاله هورکهایمر برایتان قرائت می‌کنم:

> البته درست است که دین، همراه با سایر صور فرهنگی، واجد کارکردهای مهمی به‌لحاظ کنترل اجتماعی است، اما به‌نظر می‌رسد که همپای نجات **ایمان** از ستیز مهلکش با **عقل** دنیوی، بخش اعظم جوهر اولیهٔ آن بر باد رفته است. نبرد دین با دشمنانش در عرصه سیاست، تقریباً نبرد آن بر ضدشک و تردیدهای نهفته در وجدان آدمی را تحت‌الشعاع قرار داده است. امروزه بیشتر بر مطلوب و پسندیده بودن دین و بر سهم آن در رشد تمدن تأکید گذارده می‌شود تا بر حقیقت موجود در آموزه‌های مشخص آن.

کاملاً روشن است که با پذیرش نوعی تقسیم کار، علم به حقایق و مسائل مشخص بیرونی می‌پردازد و دنیای درون و مسائل روانی و معنوی هم به عهده دین گذاشته می‌شود، و این همان راه‌حلی بود که کانت هم به شکلی دنبال آن بود: عقل را محدود کنیم تا جایی برای ایمان باز شود و ستیز عقل و ایمان حل شود. این دوگانگی را حتی در عرصه فلسفه هم می‌توان دید. یعنی از زمانی که عقل روشنگری بر اساس تقسیم کار فرهنگی در جامعهٔ بورژوایی در کنار رمانتیسم قرار گرفت، دومی به حیطه‌های درونی و احساسی و عاطفی و دینی پرداخت و اولی به

حـیطه‌های مـنطقی و عـلمی. در دوران مـا پـوزیتیویسم و اگزیستانسیالیسم این کارکردهای دوگانه را به عهده گرفته‌اند. بـاز هم هورکهایمر:

بیشتر تـلاشهای فـلسفی و دیـنی بـرای دادن تـنفس مـصنوعی بـه آموزه‌های متافیزیکی کهن، برخلاف میل و اراده خود، ابزاری شدن و اضمحلال مفاهیمی را که به احیای آنها دل بسته‌اند، شدت می‌بخشند. تماس مستقیم یا بی‌غل و غش با هرگونه پدیده یا اصلِ به اصطلاح جاودان، صرف نظر از تعلق آن بـه یـک نـظام فـلسفی مشرک (pagan) یا درست آیین (orthodox) به واسطهٔ تحول تکـنولوژیک مـختل شـده‌است. استفاده از اصول عقاید کهنه و فرسوده به‌منظور کنترل و هدایت توده‌ها، باعث می‌شود تا این اصول آخرین بارقه حیات حقیقی را نیز از دست بدهند. به‌لحاظ فکری هیچ راهی برای بازگشت به عقب وجود ندارد. هرچه توده‌ها با شدت و حدت بیشتری حس کنند مفاهیمی که قرار است احیا شوند، فاقد هرگونه پـایه و اسـاس واقـعی در واقـعیت اجـتماعی امروزند، اهمیت نقش هیپنوتیسم توده‌ای به‌منزلهٔ یگانه راه پذیرش این مفاهیم نیز بیشتر می‌شود؛ و البته پس از پذیرش آنها، هواداری توده‌ها هم بیش از پیش بـر تـعصب، و نـه عـقل، متکی می‌گردد. اسطوره‌ها که زمانی معرف سطح رشد و تحول بشریت بودند، اینک از سوی فرایند اجتماعی پشت‌سر گذارده می‌شوند لیکن همین اسطوره‌ها غالباً از سوی آن دسته از جناحهای سیاسی به‌کار گرفته می‌شوند که می‌خواهند مسیر تاریخ را به عقب بازگردانند. اگر این جناحها پیروز میدان باشند، توده‌ها نیز باید ایدئولوژی خاص جناح فاتح را، به رغم نـاسازگاری آن بـا تـجارب و مـهارتهای آدمـی در جامعه صنعتی، بپذیرند. توده‌ها باید باور به این ایدئولوژی‌ها را بر خود تحمیل کنند.

به عبارت دیگر شاهدیم که چگونه این تقسیم کـار کـه قـرار است دین در آن نقش مسکّن عاطفی و روانـی ایـفا کـند، عـملاً نابودکننده آن مقدار از حقیقت تاریخی است که هنوز در تجربهٔ دینی باقی مانده است. به قول آدورنو بعضی حقایق هستند که کافی است شما در یک زمان و مکان خاص آنها را بیان کنید تا به شرم‌آورترین دروغها بدل شوند. یعنی ما حقیقت فی‌نفسه نداریم، بنابراین استفاده از حقایق دینی به شکلی که در اینجا سخن رفت (یعنی تبعیت مطلق دین از سیاست، و حل کامل دین در سیاست و ابزاری شدن کامل دین) آخرین بارقهٔ حقیقی حیات را هـم از آموزه‌های دینی خاموش می‌کند و آنها را به اسطوره‌هایی تبدیل می‌کند که بر توده‌ها تحمیل می‌شوند، حتی اگر آن اسطوره‌ها با واقعیتهای زندگی و پیشفرضهای اجتماعی ناسازگار باشند. این بدترین مصیبتی است که ممکن است برای هرگونه تجربهٔ دینـی رخ دهد و درواقع جـایی است کـه نـزاع سـیاسی دیـن بـا سـایر ایدئولوژی‌ها، مسأله غلبه بر شک و تردیدهای نهفته در وجدان افراد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. مسأله دیگر واقعاً این نیست که افراد تا چه حد در چنین جهان از هم گسیخته‌ای می‌توانند ایمان داشته باشند، بلکه مسأله صرفاً استفاده از ایمان بـه عـنوان یـک ایدئولوژی در نزاع سیاسی با ایدئولوژی‌های دیگر است. افراد به عوض دفـاع از حـقانیت آمـوزه‌های دیـن و مـذهب‌خود، یـا در صورت لزوم اصلاح آنها، مدام از سازگاری دین با آخرین کشفیات علمی یا نقش مثبت و سازنده آن در آموزش و بهداشت همگانی سخن می‌گویند. این همان چیزی است که شما تحت‌عنوان بحران ایمان و ایدئولوژی شدن دین در شرایط حاضر به آن اشاره کردید.

○ یعنی شما در واقع بحران ایمان را مترادف با ایدئولوژیک شدن ایمان می‌دانید؟

● بله، دقیقاً. البته مسأله بر سراین است که حالت کلی‌ای هم که از آن سخن گفتیم، از درون همین ایدئولوژیک شدن بیرون می‌آید. بویژه هنگامی که دین به‌عنوان پاسخی به پرسش از معنای زندگی مطرح می‌شود، یعنی به‌منزلهٔ یک سیستم کلی معنوی برای حل آن به اصطلاح «پرسشهای جاودان». جالب است بگویم آدورنو دربارهٔ پرسشهایی از این دست که: «از کجا آمده‌ام و به کجا می‌روم؟»، «معنای زندگی چیست؟» و غیره، مـی‌گوید دمِ تکـان دادن سگی که تکه نانی برایش انداخته‌ای پاسخی کافی به همه این سؤالهاست.

○ یـعنی شـما مـعتقدید کـه حـتی تـلقی‌های مـدرن و اگزیستانسیالیستی از دین که برای دین شأن معنا بخشی قائلند و به دنبال بحرانِ معنا در زندگی انسان مدرن پدید آمده‌اند، چندان در خور توجه نیستند؟

● بحران معنا، یکی از بازیچه‌های اگزیستانسیالیستی است. اشاره بدان، حتی به‌عنوان چیزی بیش از یک کلیشهٔ تبلیغاتی عرفانی و معنوی، درواقع نوعی نقض غرض است. زیرا بحران از انتزاعی شدن زندگی ایجاد شده‌است؛ ازاینکه نیروهایی بر زندگی حاکم شده‌اند مثل دولت، اقتصاد، بوروکراسی و بازار که برای فرد غیرقابل درک هستند. افراد اتمیزه می‌شوند و جامعه دائم انتزاعی‌تر و انتزاعی‌تر می‌شود. بازار جهانی می‌شود، جهان هم بازاری می‌شود و نتیجه این فرایند حکومت نیروهای انتزاعی کلی‌ای است که یک ساختار کلی و همگانی را بـر مـا تـحمیل می‌کنند. پس وقتی بحران از اینجا بـرمی‌خیزد، سـخن رانـدن از معنای زندگی درکل، یا حتی بی‌معنا بودن زندگی درکل و مسائلی مثل بحران معنا یا وضعیت بشری یعنی همراهی با بحران، زیرا خود این مسائل همگی مقولات و مفاهیمی کلی‌اند. یعنی اگر بحران از دل کلی شدن و انتزاعی شدن زیستْ‌جهان، چه در عرصه عمل و چه در عرصه ذهن، برمی‌خیزد، در این صورت هرگونه راه‌حل کلی و هرگونه طرح کلی مسأله خودش جزئی از بحران است. تفاوتی نمی‌کند که این کلی شدن را جهانبینی علمی و تکنولوژی رسانه‌ای و کامپیوتری ایجاد کند، یا هایدگر و یاسپرس با مطرح کردن «دازاین» و «اگزیستانس»؛ همهٔ اینها به یک اندازه ایده‌آلیستی و انتزاعی و کلی و توخالی هستند و به همین سبب محتوای تاریخی، اجتماعی و فرهنگی‌شان توسط ایدئولوژی و منافع قدرتها پر می‌شود. بنابراین سخن گفتن از اینکه زندگی در کل چه معنایی دارد، یا درکل چه‌قدر بی‌معناست و آه و ناله کردن راجع به «پرسشهای جاودان» فقط یکی از سویه‌های ایدئولوژیک همین بحران است. این کار نه فقط راه‌حل نیست، بلکه جزئی از خود مسأله است.

○ از اینکه در این مصاحبه شرکت کردید، سپاسگزاریم.



مرگواژه‌های دن‌کیشوت

اریش فرید*
ترجمه خسرو ناقد

آنکه هولناک
پره‌های آسیاب بادی را
پیش رو دارد
برانگیخته می‌شود
قلبش
و سرش
و نیزه‌اش
در نبردی
که با این غول
در پیش دارد

اما آنکه پره‌های آسیاب بادی را
بعد از قهقههٔ
اوباشان
هنوز هم
پیش رو دارد
و غول را
هنوز هم
در سر
نیزه را
در قلب دارد

سرودِ شب

روی سینه‌ات دو ستاره
روی چشمانت دو بوسه
در شب
زیر آسمان بی‌اعتنا

روی چشمانت دو ستاره
روی سینه‌ات دو بوسه
در شب
زیر ابرهای بی‌دهان

بوسه‌هایمان
و ستارگانمان را باید
خودبه هم ببخشاییم
زیر آسمان پرتلاطم

یا در اتاقِ خانه‌ای
که ایستاده است
شاید در سرزمینی
که باید ایستادگی کنیم

با این همه
در فراغت این ایستادگی
سینه و چشم از برای ما
آسمان و ستاره و بوسه

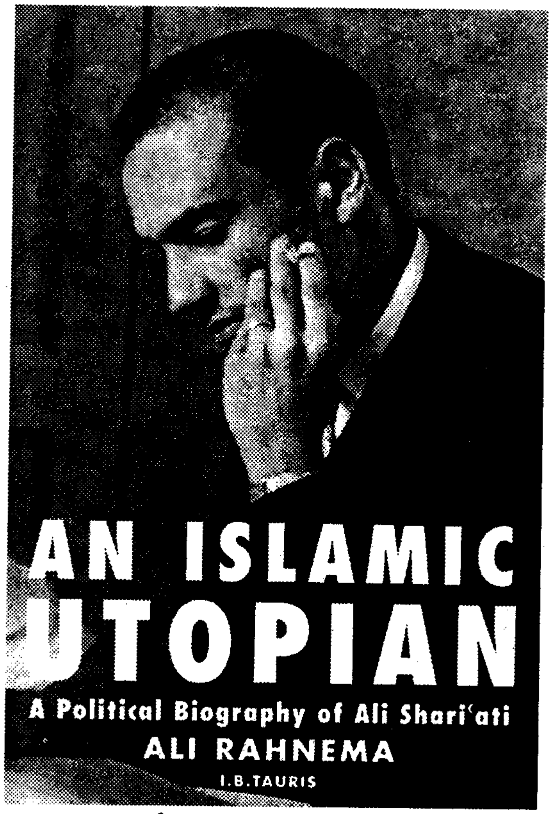
* این دو شعر از کتاب *بر تیغهٔ لبخند*، که گزیده‌ای از اشعار این شاعر آلمانی است، برگرفته شده است. کتاب مذکور به‌زودی به‌زبانهای آلمانی و فارسی منتشر می‌شود.

اشاره

دکتر علی شریعتی از جمله متفکران سهل و ممتنع است. او در طول حیات کوتاه، اما پربار فکری، سیاسی و اجتماعی خویش نقشهای مختلفی برعهده داشته است. پویایی اندیشهٔ شریعتی، آهنگ پر شتاب زمانهٔ او، طیف متنوع آثار (اسلامیات، اجتماعیات و کویریات)، بخشی از عواملی هستند که باید در پژوهش و استخراج نظریات وی ملحوظ شوند. از سوی دیگر، مفهوم «جغرافیای حرف» که از ابداعات خود اوست، دشواری کار را دو چندان می‌کند و سایه‌ای از عدم قطعیت بر یافته‌های پژوهشگر آرای او می‌افکند.

علی رهنما، استاد اقتصاد در دانشگاه آمریکایی پاریس و مؤلف کتابی در باره شریعتی است. وی در مقالهٔ زیر، با اذعان به این محدودیتها می‌کوشد نشان دهد که برنامهٔ شریعتی برای سازگار کردن دین و عقل زمانه و نوسازی نگرش شیعی، بر دو محور استوار بوده است: اول، عرضه تفسیری جدید از مفاهیم اسلامی و تدوین یک ایدئولوژی برای مبارزه با «زر و زور و تزویر». دوم نوآوری در روش‌شناسی؛ به این معنا که وی با توسل به مقام رفیع عقل و اجتهاد در اسلام و نیز جواز اختلاف رأی، در عین وفاداری به سنت، برنامهٔ مدرن خود را پیش می‌برد.

کیان در سالگرد فقد این معلّم اندیشهٔ دینی یاد او را گرامی می‌دارد.



شریعتی و

علی رهنما



نقش عقل، اجتهاد و اختلاف در نوسازی نگرش شیعی

از میان افزون بر ده هزار صفحه صورت مکتوب سخنرانیها و نیز معدودی نوشته‌های علی شریعتی مزینانی که در سی و پنج مجلد مجموعه آثار وی جمع‌آوری شده است، مسلماً می‌توان در آرای او ادلهٔ لازم را جهت اثبات نظریاتی متفاوت، اگر نگوییم متضاد، بر سر یک موضوع واحد جمع‌آوری و ارائه کرد. مطالعهٔ اندیشهٔ شریعتی در زمان، به محقق امکان می‌دهد تا فرایند تحول نظرات، موضعگیریها، تزلزلها، تجدیدنظرها، استنتاجهای جدید یا بازگشت مجدد به آرای آغازین او را به صورتی روشمند مورد بررسی و نقد قرار دهد. پیگیری روال بیان نظرات، چگونگی پروردن، نفی بازنگری، برگذشتن (transcendance) یا بازگشت به گذشته - پس از پیمودن راهی در جهت مخالف - می‌تواند نشانه‌ای از پویایی یا تشتت ذهن صاحبنظر باشد. چشم‌پوشی از این مراحل گذار، کشاکش، تغییر و تحول اندیشه، محقق و خواننده را از شناخت جرح و تعدیلها، شک و یقینها، ساخت‌سازی و ساخت‌شکنیها، آزمون و خطاهای متداول که در شکل‌گیری نظرات هر متفکر پویایی نقش مهمی ایفا می‌کنند، باز می‌دارد.

آسان اما ناصواب است اگر حیات فکری پرتلاطم متفکری را در قالب تصویری ایستا و دلخواه رقم بزنیم. چه رأی هر صاحب‌نظری در باب مطلب و موضوعی داستان و سرنوشت خاص خود را دارد. بویژه اگر متفکری نظریهٔ جزمی و از پیش ساخته و تعریف شده‌ای نداشته باشد یا با دستگاه فلسفی موروثی‌اش در ستیز بوده و مترصد اصلاح، دگردیسی یا واژگونی آن باشد. علی شریعتی متفکری از این دست بود.

در مورد نظرات و موضعگیریهای عام شریعتی می‌توان طرحی کلی ارائه کرد. در ضمن باید پذیرفت که بسیار محتمل است نوشته یا گفته‌ای از شریعتی یافت شود که با نتیجه‌گیری کلی به دست آمده از بررسی آرای او در مورد بخصوصی منافات داشته یا حتی متضاد باشد! آنچه می‌تواند استثنا را از قاعده متمایز کند، موقعیت زمانی یک نظریه و استمرار یا انقطاع آن در طول زندگی روشنفکری شریعتی است. اما استفاده از چنین روشی ممکن است محقق را با مسأله‌ای دیگر مواجه کند. نظریات شریعتی که اکثراً سیاسی و بعضاً مربوط به قدرتمندان سیاسی، اقتصادی و مذهبی بودند، باید در چارچوب فضای سیاسی آن روز کشور بررسی شود و برآورد واقع‌بینانه‌ای از تنگناهای زندگی او به دست داده شود. نقاد آرای او باید برای یافتن علت چرخشهای او، سرگذشت‌شناس هم بشود. چرا که بررسی و شناخت دقیق آرای فرد منوط به کندوکاو در اوضاع اجتماعی، سیاسی، مذهبی و شخصی می‌شود که فرد را به کنش و واکنش وامی‌دارد. اینجا دیگر محقق وارد فضایی یکسره سایه‌روشن می‌شود. تمیز اجبار از اختیار یا نقش مصلحت در گفتار و نوشتار فرد و جمعبندی جهت‌گیری و روح غالب بر آرا و اندیشه‌های او بر مبنای این اظهارات کاری بس دشوار است.

در آرای شریعتی می‌توان به فراز و نشیب محسوسی نسبت به برخی مقولات و مفاهیم چون دمکراسی، عرفان، روحانیت و نقش آن، ایرانیت، مبارزه مسلحانه، نقش روشنفکر، مارکسیسم و رابطهٔ مبارزان مسلمان با مبارزان مارکسیست پی برد. به عنوان مثال موضعگیریهای متفاوت شریعتی در مورد مارکس، مارکسیسم و مبارزان مارکسیست در ایران را می‌توان مولود حداقل سه عامل دانست. نخست، قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد شریعتی توسط دستگاه امنیتی در تنگنا قرار داشته و برخی از سخنان وی در حسینیهٔ ارشاد دربارهٔ مارکس و مارکسیسم در چنین شرایطی بیان شده است.[1] اگر چه می‌توان استدلال کرد که نقد و حملهٔ وی به ماتریالیسم و برخی پیش‌بینیهای مارکس که در دروس اسلامشناسی ۲۲ الی ۲۶ مورد بحث قرار می‌گیرد در جهت برآوردن مقاصد ضدمارکسیستی حکومت است، اما باید منصفانه اذعان داشت که این دروس در عین حال نمایانگر توانایی شریعتی در ارائه مطالب به شکلی است که تحت فشار و تهدید جوهر نظریات خود را با ظرافت اما با صراحت مطرح می‌کند. او آن چنان سخن می‌راند که بعدها بتواند نزد شکارچیانش ادعا کند که مارکسیسم را کوبیدم، ماتریالیسم را تار و مار کردم و به اثبات رساندم که «تشیع» از «مارکسیسم» برتر است. صغری و کبرای گفتار خود را به نحوی ارائه می‌کند که چند جمله قبل خود را که در آن گفته است، تشیعی که از آن صحبت می‌کند راه اعتلای تکامل بشری از طریق برقراری برابری و برادری و «مبارزه با منکر استعمار و استثمار و تبعیض و جهل و جور است»، از هرگونه شائبهٔ سوسیالیسم و مارکسیسم پاک کند.[2] شریعتی در این درسها با حمله به ماتریالیسم بر اصالت تحلیل طبقاتی تأکید می‌ورزد و به نفی سرمایه‌داری و مبارزه با ظلم، استثمار، مالکیت فردی و نظام بهره‌کشی حکم صادر می‌کند. علاوه بر این، به دنبال اسلامی کردن مقولاتی که مترقی و نو می‌پندارد، دیالکتیک را بینشی مذهبی می‌خواند.[3]

دوم، وقایعی تاریخی نظیر شکسته شدن سکون حاکم بر جو سیاسی کشور و آغاز مبارزه مسلحانه توسط مبارزان مارکسیست

در بهمن ۱۳۴۹، بر تفکر شریعتی در مورد نقش، عملکرد و موقعیت این نیروها تأثیر میگذارد. همچنین بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران در مهرماه ۱۳۵۴ و رویدادهایی که در پی دارد، چون حذف فیزیکی مخالفان، چرخش کمونیستی در شرایطی که مبارزان مسلمان زیر ضربات لاینقطع حکومت قرار دارند، به وضوح بر برخورد وی با مبارزان مارکسیست تأثیر میگذارد. تمامی این تحولات در آینهٔ گفتار و نوشتار شریعتی منعکس میشود.

سوم، ارزیابی خود او از تأثیر گفتارش بر کنش و گرایشهای سیاسی دانشجویان و هوادارانش، او را همواره بر این میدارد که در رهنمودها و مباحث سیاسی ـ اجتماعیش، اندازه و پیمانهٔ مایههای فلسفی راکه از مکاتب مختلف به عاریت میگیرد به دقت بسنجد. گاه بر مقولات مارکسیستی که با اسلام منطبق میکند می‌افزاید و گاه از آن میکاهد و حتی گاه آن را با اسلام غیرقابل انطباق و متضاد میداند. به عنوان نمونه، هر یک از این سه عامل میتواند موجب تغییرات و نوساناتی در نظریات او در باب مارکسیسم و نیروهای مبارز مارکسیستی شود. در طول زندگی سیاسی و اجتماعی شریعتی هر یک از این عوامل به سهم خودگاه از تأکیدها میکاست و گاه بر آنها میافزود.

بالاخره، شریعتی با ارائه مفهوم «جغرافیای حرف» کار محقق را پیچیدهتر میکند. به فرض اگر بتوان در راه یافتن نظر کلی او در یک مورد مشخص تمامی موانع را پشت سر نهاد و به تبیینی رسید، از کجا معلوم که «جغرافیای حرف» ما را به کج راهه نبرد! شریعتی با طرح مبحث «جغرافیای حرف» مسأله نسبیت مطالب را با توجه به زمان، مکان و موقعیت، عنوان میکند. او با نسبی کردن حقانیت یا ابطال مطلب یا مکتبی[۴] حتی به محقق آثارش هشدار میدهد که شاید آنچه در این آثار تناقض و تضاد به حساب میآید، انعکاسی از پایبندی او به جغرافیای حرف باشد.

حال با توجه به مسائلی که ممکن است فرا راه ارائهٔ جمعبندی کلی از نظریات شریعتی قرار گیرد، میکوشیم اجمالاً به طرح نظریات او در مورد اختلاف رأی، عقل و اجتهاد بپردازیم. فرض بر این است که لازمهٔ نوسازی و یافتن پاسخ مناسب، همانا مشروع دانستن و حتی ایمان به مطلوبیت چیزی به نام اختلاف رأی (dissent) است. در واقع دعوت به تقلید و اجتناب از تفرق در تفسیر و فهم متفاوت متون، استمرار در پیمودن مسیر طی شده است. آنچه نوسازی و مدرنیزاسیون را جهت بهزیستی افراد و جامعه تضمین میکند، توانایی جامعه در پاسخ گفتن به مشکلات و مسائلی است که با گذشت زمان و تغییرات کمی و کیفی در کلیهٔ شئون زندگی حادث میشود. واژه لاتینی (modo) که کلمات مدرن و مدرنیزاسیون از آن برگرفته شدهاند، به معنای «هم اکنون» است. پذیرش تغییر و تحول و تلاش برای حل مسائل امروزی، نوسازی یا مدرنیزاسیون را در کشورهایی که سنتهای دیرینه و ریشهدار، و ظاهراً تغییر ناپذیر دارند، تبدیل به دغدغهٔ خاطر اصلی روشنفکران کرد.

در آغاز قرن بیستم که پای دانشجویان ایرانی به اروپا باز شده بود و حقیقت نابرابری سطح توسعهٔ مادی میان ایران و اروپا ملموس شده بود، برخی از منورالفکرهای ایرانی به دنبال زدودن تمامی آداب و سنتی رفتند که ریشه در تفسیر سنتی مذهبشان داشت. اینها عامل بازدارندهٔ توسعهٔ کشور را عمدتاً در آنچه **سید حسن تقیزاده** احادیث و روایات غیرمنطقی خوانده بود، یافتند.[۵] چندی بعد **مشفق کاظمی** به دنبال «دیکتاتوری عالِم» از نوع **موسولینی** رفت تا به کمک او و با «مشت آهنین» «دهان آخوند بیسوادی که نشر معارف را باعث بیدینی میداند خرد نماید» و ایران را روحاً و جسماً، ظاهراً و باطناً فرنگی مآب کند.[۶] روشنفکرانی چون مشفق کاظمی، **احمد فرهاد، ابراهیم مهدوی، غلامحسین فروهر و تقی ارانی** که در مجلهٔ فرنگستان گرد آمده بودند و قلم میزدند، کمر به زدودن جهل و خرافات منبعث از مذهب بسته بودند و «معمم و کلاهی جاهل» را مسئول ذلت مردم میدانستند.[۷] این دسته از روشنفکران تفسیر موجود را از مذهب تنها «تفسیر» ممکن تصور کرده و حکم به عناد آن با تمدن و ترقی میدادند. **حسین کاظمزاده**، مدیر روزنامهٔ ایرانشهر که روزنامهاش همزمان با کاوه و فرنگستان در برلین چاپ و منتشر میشد، معتقد بود که یکی از عوامل ظاهری خرابی ایران نفوذ «ملاها و تسلط اوهام و خرافات» است.[۸] اما او، برعکس گروه فرنگستان اوهام و خرافات را انعکاسی از جوهر مذهب نمیدانست. او معتقد بود که «دین محصول ایمانست» و «رابطهای است قلبی میان فرد بشر و آفریدگار». اما اصرار داشت که «هیچ فرد دیگری حق مداخله بدان امر را ندارد.»[۹] او در مقالهٔ «دین و ملیت» سعی در اثبات این مهم دارد که دین مانع ترقی و تمدن و سبب اصلی انحطاط و بدبختی ایران نیست و به همین جهت معتقد بود مذهب شیعه را میتوان مدرنیزه کرد یا به معنی دیگری «آن را قابل به قبول همهٔ عناصر تجدد و تمدن ساخت».[۱۰] وسیلهٔ مخصوص هماهنگ کردن مذهب با ترقی و تحول از نظر کاظم زاده، همان باز بودن باب اجتهاد بود.

یکی از جوانههای مفهوم روشنفکر مذهبی را میتوان در نظریات کاظم زاده جست. هم و غم روشنفکر مذهبی، حفظ و دفاع از ایمان فردی به آفریدگار، زدودن اوهام و خرافات، خردپسندکردن باورهای دینی و انعطاف بخشیدن به دین در عین حفظ اصول آن بود. تقسیم مذهب به دو بخش مجزای راستکیشی (orthodoxy) و راستکرداری (orthoproxy) به روشنفکران مذهبی اجازه میداد تا در مقابل آنها که مذهب شیعه را تنها با انجام فرایض و راستکرداری (منحصراً بر مبنای روایات جمعآوری شده در کتب اربعهٔ شیعی و تقریرات **محمدباقر مجلسی**) قرین و یکسان میشمردند، ایستادگی کرده تیغ حملهٔ روشنفکران ضدمذهب را دفع کنند. همچنین با طرح مدرنیزه کردن دین از طریق هماهنگ کردن آن با تحول و ترقی، باب تفسیر و تأویل راستکیشی را باز کردند. روشنفکر مسلمان به دنبال آن بود که زندگی فردی و اجتماعی خود را بر اسلام منطبق کند، اما بر سر آنکه تبیین و تفسیر امروزین اسلام کدام است باب مخالفت را با اسلاف دیندار و جزماندیش خود گشود. بحث عمدتاً بر سر این است که آیا ساختمان سنتی و لایتغیری که بر اساس تفسیری از راستکیشی و راستکرداری، بنیاد روابط فردی و اجتماعی را تشکیل میدهد، جوابگوی نیازهای این زمان مردم هست یا نه؟

مبارزه نخست روشنفکران مذهبی، چه معمم و چه مکلا، با

اوهام و خرافات، مقدمه‌ای بود در جهت رد سنتی که در آن مشخصهٔ دینداری عبارت از تفوق تفسیر ویژه‌ای از راست‌کرداری بر راست‌کیشی است. در ساختمان فکری سنتی، احادیث و روایات منتسب به ائمه اطهار، عموماً صرفنظر از اصالت و موقعیت تاریخی آنها، خمیر مایهٔ اصلی استخراج احکام و منبع تمیز خوب از بد را تشکیل می‌داد. اولویت و برتری این روایات بر عقل و خرد در دستیابی به رهیافتهای جدید، امری بود بدون چون و چرا. در این دستگاه، عقل به عنوان مرجع مستقل، از هیچ گونه مشروعیتی برخوردار نبود. معضل نیاز به عقل و اجتهاد را شهرستانی در بیان معنای اجتهاد و ارکان آن چنین توضیح می‌دهد:

این نیز قطعی است که در هر حادثه‌ای نصی (دستور صریحی) نیامده و این متصور نمی‌شود که در هر واقعه‌ای نصی تواند بود. و دیگر آنکه «نصوص» نهایت‌پذیر است و وقایع بی‌نهایت و نهایت‌پذیر چیزی راکه نهایت ندارد مضبوط نمی‌دارد.[۱۱]

پس روشنفکر مذهبی برای حل مسأله گنجاندن نامحدود در محدود به سراغ قوه‌ای رفت که مستمراً به او اجازه چنین کاری دهد. همچنان‌که به درجات مختلف اسلاف معتزلی مشرب، کلامی و اهل رأی او چنین کرده بودند. روشنفکر مذهبی هم برای چیرگی آزاداندیشی دینی که فراهم‌آورندهٔ زمینه نوسازی بینش مذهبی است، به دنبال ابزار لازم جهت «هم اکنونی» کردن دین بر مبنای عقل زمانه رفت. نسل اول این روشنفکران، که شریعتی در پی آنان آمد، به دنبال استنتاج لزوم آزاداندیشی بر مبنای ادلهٔ شرعی و سیرهٔ نبوی و سنت بزرگان دین رفتند. همان گونه که اخباریون جزم‌اندیش با حذف عقل، دستگاه سنتی خویش را ساختند، روشنفکران مذهبی نیز با بازگرداندن عقل، به معنی امروزهٔ آن، به مرتبه و جایگاه اصلی خود، بازسازی خویش را آغاز کردند.

شریعتی مرد زمانهٔ خویش بود. او منعکس‌کنندهٔ حال، وضع، شرایط و راه حلهای ممکن زمانهٔ خود بود. نباید فراموش کرد که او در فضای روشنفکری سالهای پس از جنگ جهانی دوم پاریس که متأثر از خیزش ناسیونالیسم در کشورهای جهان سوم و آمیزش آن با مارکسیسم ـ لنینیسم بود، پرورش یافت. شریعتی که خود در جنبش ضداستعماری ملی شدن نفت به رهبری محمد مصدق و سپس در نهضت مقاومت ملی فعال بود، در پاریس ناظر تحولات سیاسی و نظامی جنبشهای ضداستعماری و ضدامپریالیستی در کشورهای مستعمرهٔ جهان بود.[۱۲] میان تولیدات روشنفکری اروپا و دستاوردهای نهضتهای رهایی‌بخش در دو دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ از یکسو و شکل‌گیری تفسیر شریعتی از نقش سیاسی دین در جامعه از سوی دیگر رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. بی سبب نیست که در آخر درس دوم اسلام‌شناسی تهران (بهمن ۱۳۵۱) که شریعتی کار کادرسازی خویش را آغاز کرده است و در صدد است تا مکتب فکری و ایدئولوژی اسلام را تصویر کند، به شاگردان خود یادآور می‌شود که: «ما مسلمانیم، اما در این قرن و نقطه جهان» و مسلمان این قرن در «درون مثلث: سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و اسلام» تنفس می‌کند.[۱۳] هم و غم شریعتی این بود که پیوستگی مفروض میان دین‌ورزی و سنت‌پرستی و میان بی‌دینی و نوگرایی راکه تفسیر مذهب سنتی بر آن اصرار داشت، در ذهن مخاطبان خود از هم بگسلد.

کوشش شریعتی برای انطباق دین با عقل زمانهٔ خود، بر حول دو محور عمده می‌چرخد. نخست، شریعتی با تفسیر مجدد مفاهیم مذهبی، مکتبی اعتقادی به دست می‌دهد. هدف از طرح چنین مکتبی ایجاد جنبشی است سیاسی ـ مذهبی که به حکومت «زر و زور و تزویر» پایان دهد، و این هدف اصلی تمامی جنبشهای رهایی‌بخش است. ایدئولوژی مکتب شریعتی، اسلام است، اما خود او سئوالی کلیدی مطرح می‌کند که کدام اسلام.[۱۴] در توضیحاتی که شریعتی می‌دهد مشخص می‌شود که نه فقط مفهوم فرایض و عقاید، بلکه اصطلاحات، پیام، پیام‌آوران، مخاطبان، نمادها، قهرمانان، شعارها، رازها و داستانهای وی با آنچه سنتاً از اسلام شیعه درک می‌شود، متفاوت است. این بازنویسی کلی مکتب اعتقادی که شریعتی از آن به عنوان «بازگشت اسلام به عنوان یک ایدئولوژی» یاد می‌کند یکی از محورهای عمدهٔ نوسازی دستگاه دینی است.[۱۵] در این راه برخورد شریعتی با دستگاه سنتی دینی از سویی بر مبنای نفی و از سوی دیگر بر اساس اثبات است. او روش خود را به شیوهٔ برخورد اصلاحی پیغمبر منسوب می‌کند و می‌گوید:

«سنتی راکه ریشه در عمق جامعه دارد و مردم نسل به نسل به آن عادت کرده‌اند و به طور طبیعی عمل می‌کنند، [پیغمبر] حفظ می‌کند، شکل آنرا اصلاح می‌نماید ولی محتوا و روح و جهت و فلسفهٔ عملی این سنت خرافی را، به شیوهٔ انقلابی دگرگون می‌کند.[۱۶]

شریعتی نفی و ویرانی «قالب» را برای حفظ و تثبیت «محتوا» آنگاه که «قالب» موجب اضمحلال محتوا می‌شود، مفید و واجب می‌داند.[۱۷]

محور دوم و موضوع اصلی بررسی ما در اینجا نوآوری شریعتی در زمینه روش‌شناسی است. شریعتی که می‌خواهد قرائتی دیگر از اسلام ارائه دهد، بدون اینکه پای خود را از محدودهٔ مجاز اسلامیت بیرون گذارد، منابع، مآخذ، روش تحقیق و شیوهٔ استنتاج دستگاه دینی سنتی را زیر سئوال می‌برد. به دنبال یافتن «معنی، جهت، روح و محتوای فراموش شدهٔ نشناخته»[۱۸] صدر اسلام، شریعتی به گزینش ادله، منابع و شیوهٔ استنتاج احکام می‌پردازد. برای انطباق «معروف»ها و «منکر»های دنیای مدرن با احکام اسلامی و صدور حکم کهنگی، از کارافتادگی و ناهمگونی قرائت سنتی از آنها، شریعتی نیازمند ابزار و وسایلی است که با جرح و تعدیل، تأویل و تفسیر به وی اجازهٔ شرعی دهد تا نوآوری نظری خود را که امیدوار است به انقلابی سیاسی و اجتماعی منجر شود، توجیه کند. از آنجا که شریعتی روشنفکری مذهبی است، خود را مقید می‌داند که هر گام نظری خود را در چارچوب اسلامیت بگنجاند.



سستی و قصور در این مهم، هم علت وجودی او را زیر سئوال می‌برد و هم جذابیت آرای او را به عنوان سخنگوی راهی سوم یا همان «مکتب واسطه» که ریشه در هویت و اعتقاد تودهٔ مردم دارد. شریعتی با مراجعه به نص و تاریخ اسلام به دنبال تغییر و بسط آن چارچوب از اسلامیت است که به نظرات او مشروعیت می‌دهد. به عنوان مثال شریعتی جهت به حرکت انداختن و آگاهی دادن به مردم و برقراری ارتباط با آنها بر مبنای باورهای مذهبی‌شان نیازمند به کارگیری اصل امر به معروف و نهی از منکر است، اما نه آن گونه که در دستگاه سنتی دینی مرسوم بوده است. او می‌خواهد امر به معروف را از محدودهٔ مسائل «فردی و فرعی» خارج کند و بعدی اجتماعی و سیاسی بدان بدهد. رهایی مفهوم امر به معروف و نهی از منکر از آنچه شریعتی «قالبهای ذهنی ثابت، خشک و متحجر» می‌خواند نیازمند تعریف مجدد این مفهوم در قالب عقل و نیاز زمانه است. پس هشدار می‌دهد که دامنهٔ این مهم «فقط در ریش و پشم و لباس و آرایش و چیزهای ناچیز که امرش و نهی‌اش زیاد با هم فرقی ندارد» خلاصه نمی‌شود.[19] مصداق امروزهٔ منکر، به نظر شریعتی، البته در زمان خود وی استعمار، استثمار، استحمار، استبداد، غربزدگی و غیره بود.[20] اما شریعتی به عنوان یک مسلمان نیازمند توجیه حق خود برای تجدید تعریف و تفسیر مقولات اسلامی است. او که از نزدیک با راه و رسم و سلوک روحانیت و عکس‌العمل سنتی آنان در مقابل دخالت «نااهلان» در امور مذهبی آشنا بود، نیک می‌دانست که بدون توسل به منابع و ادله و روش تحقیق مذهبی، در به کرسی نشاندن حرفهای خود محلی از اعراب ندارد. در آثار شریعتی لااقل سه مبحث وجود دارد که بر مبنای آنها به خود اجازه می‌دهد و خویش را مختار می‌داند که بی‌باکانه به ساخت‌شکنی دستگاه دینی سنتی و ساخت‌سازی دستگاه مدرن دینی بپردازد. او با تأکید بر مقام بلامنازع عقل و اجتهاد در تشیع و به دنبال اثبات مجاز بودن اختلاف رأی در اسلام مطالب سنت‌شکنانهٔ خود را به عنوان فردی اسلام‌شناس مطرح می‌کند. این سه مبحث در عین اینکه به شریعتی جواز بیان نظرات خود و ورود در حوزهٔ تحت انحصار روحانیت را، حداقل از لحاظ نظری، می‌دهد راه روشنفکران مسلمان غیرروحانی را نیز برای نوسازی دستگاه دینی، در آینده، هموار می‌سازد. به کرسی نشاندن اجازهٔ اظهار نظر و ختی صدور حکم مخالف سنت روحانیون بویژه در امور اجتماعی بدون احراز شرایط لازمی که علمای اسلامی بر آن تأکید داشتند، دست روشنفکر اسلامی را برای همیشه باز می‌گذارد تا دستگاه مذهبی را هر چه امروزی‌تر کند. در این بحث نیز همچون بسیاری موارد دیگر، شریعتی به خوبی آگاه است که بر لبهٔ تیغ قدم بر می‌دارد. او اعلام می‌کند که «عالِم اسلامی غیر از اسلام‌شناس است» و فوراً می‌افزاید که بعضی از علمای اسلامی، اسلام‌شناسند، بعضی... اسلام‌شناس ممکن است نباشد و برعکس برخی اسلام‌شناس و اسلام فهم هستند، اما جزء علمای اسلام نیستند.[21]



جواز اختلاف رأی

علی شریعتی هنگام بازگشت از پاریس به دلیل امریه‌ای که در سال ۱۳۴۱ صادر شده بود و او را از ایران ممنوع‌الخروج کرده بود در مرز بازرگان بازداشت شد و مدت شش هفته به زندان قزل‌حصار افتاد. تا اینکه بالاخره در ۲۷ تیر ۱۳۴۳ از زندان آزاد شد و به منزل پدری خود در مشهد رفت. سازگار شدن با محیط مشهد برای شریعتی، که چند سالی را در پاریس گذرانده بود، کاری دشوار بود. اگر چه در پاییز ۱۳۴۳ دوباره شغل معلمی را در سه مؤسسه از سر می‌گیرد، از آنجا که نمی‌تواند فوراً برای تدریس به دانشگاه راه یابد، افسرده و سرخورده می‌شود. ظاهراً در این زمان است که توجه خود را به طرحی معطوف می‌کند که احتمالاً کار به روی آن را در پاریس آغاز کرده بود. او کار ترجمهٔ کتاب **لوئی ماسینیون** در مورد **سلمان فارسی** را با استفاده از متن **عبدالرحمن بدوی** به پایان می‌رساند.

در مقدمه‌ای بر این کتاب که احتمالاً اثرش در فضای آن روز ایران به مراتب بیشتر از خود نوشتهٔ ماسینیون بود، شریعتی برنامه و روش کار خود را شرح می‌دهد. او بحث خود را با چند لایه بودن برخی مطالب، از جمله اشعاری از **مولانا** و **حافظ** شروع می‌کند. چند لایه بودن مطلب کار خواننده را مشکل و فهم گفتار را با مسأله مواجه می‌کند. شریعتی با مددگرفتن از **هانری برگسون** ادعا می‌کند که فهم خواننده از یک متن بستگی به میزان شناخت او از لایه‌های متفاوت سخن و درک و استنباط او از هر یک دارد. از آنجا که لایه‌های سخن «نه تنها همانند» نیستند «بلکه گاه به طریقی شگفت‌انگیز از یکدیگر دور[...] و گاه نیز با هم متضاد» هستند، سخن گنجی پنهان است که در بطن خود فهمهای متفاوتی نهفته دارد.[22] هر تشریح و تبیین گرچه به خودی خود یک معنی و استنباط از سخن است، کلیت و تمامی آن نیست.

شریعتی طبیعتاً بحث خود را به فهم متن قرآن تعمیم می‌دهد. او در پی آن است که اثبات کند اختلاف بین مذاهب اسلام و برداشتهای مختلف از تشیع، نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر و منطقی رویارویی با متن قرآن است. نخست، بر مبنای روایاتی که سخن از بطن در بطن بودن قرآن می‌گویند، نتیجه‌گیری می‌کند که «پیشوایان اسلام شناخت روشنی نسبت به تعداد ابعاد در ادراک... و معانی داشته‌اند.»[23] سپس با اشاره به «محکمات» و «متشابهات» قرآن، فهم قرآن و معنای آن را از ایستایی و محدودیت به یک تفسیر مشخص واحد ازلی و ابدی رها می‌کند. از نظر فقهی، شریعتی دست به سنت‌شکنی می‌زند و نخست در لفافه می‌گوید که متشابهات بر محکمات «رجحان» دارد و بعد آشکارا می‌گوید:

> نهضت تشیع... عبارت بوده است از کوششی برای دست یافتن به ابعاد پنهانی و مفاهیم و تعالیم اسلامی و بسنده نکردن به محکمات و نایستادن در برابر بُعد ظاهری و رویی.[24]

اگر محکمات، آن گونه که شریعتی القا می‌کند، از راه تفسیر متشابهات بعدی جدید بیابند و فهم معنی متشابهات قرآن در حال تحول باشد، سیر «کمال انسان» در «طول زمان» به انسان اجازهٔ استنباطی جدیدتر و امروزی‌تر و تکامل یافته‌تر از کلام‌الله ابدی و ازلی می‌دهد، با نسبیت بخشیدن به فهم قرآن و رد قرائتی ثابت از آن، و از آنجا که «متشابه سخنی است دارای ابعاد (معنی) متعدد»، شریعتی به کلید امروزی کردن مذهب بر مبنای عقل امروزی دست می‌یابد.[25] او به نتیجه‌گیری جنجال‌برانگیزی می‌رسد و محتاطانه می‌گوید:

> اگر ادب علمی به من اجازهٔ ابراز نظریه‌ای در تاریخ اسلام بدهد می‌توانم بگویم که اختلاف اصلی مذاهب را در اسلام... پیغمبر و کتابش خود به عمد پایه‌گذاری کرده‌اند.[26]

تنوع فهمها از قرآن و اسلام برای شریعتی نعمتی بزرگ است چراکه او جواز «اختلاف دیدها و فهم ابعاد مختلف کلام وحی» را ضامن جاودانگی اسلام می‌داند.[27] شریعتی، نخست به دنبال ایجاد فضایی آزاد برای تنفس، تفکر و اظهارنظر روشنفکر مذهبی، مذموم بودن اختلاف در مسائل فکری و عقیدتی را رد می‌کند و اهمیت و حتی تقدس کلمهٔ وحدت را به حوزه سیاست محدود می‌کند. او استدلال می‌کند که «اتحاد و اشتراک در درک و عقیده و جهت» که همان تک صدایی فکری و مذهبی است نه تنها مضر که باعث انحطاط نیز می‌شود.[28] شریعتی تاریخ اسلام را به شهادت می‌گیرد و ادعا می‌کند که پیشرفت فکری و علمی اسلام در سه، چهار قرن اول مدیون وجود «تناقضات فکری و تصادمات اعتقادی بود» و انحطاط پس از این دوره نتیجهٔ «تسلط یک فکر و یک مذهب بود.»[29] اگر اسلام جواز اختلاف را صادر کرده است، پس یک تفسیر و یا یک بینش نمی‌تواند حق حیات و آزادی استنباط و ابراز عقیده را از دیگر نظرات بگیرد. شریعتی می‌گوید مذهب و اعتقادات را نمی‌توان «بخشنامه‌ای» کرد و با سلسله مراتب اداری، عقیده را به بند کشید، زیراکه در «اسلام سازمان روحانیت (Eglise) به معنی مسیحی آن وجود ندارد» و در نتیجه «تولیتهای فکری و اعتقادی» نیز در اسلام جایی ندارد.[30]

مقدمهٔ شریعتی بر *سلمان فارسی*، در واقع اعلام مواضع روشنفکری مذهبی است که نظرات مذهبی حاکم را به چالش می‌طلبد (البته این لزوماً به معنای رد آن نظرات نیست) و متولیان دستگاه سنتی مذهبی را به قبول تفسیرها و دیدگاههای جدید دعوت می‌کند. او در پی آن است که فضایی برای طرح برداشتهای جدید اسلامی و رقابت سالم بین آنها، به وجود آورد. مضمون مقالهٔ شریعتی بیانگر تمایل وی به برقراری گفت‌وگو با صاحبنظران مذهبی و بلکه غیرمذهبی زمان خود بر اساس اصل جواز اختلاف‌نظر است. کتاب *سلمان پاک* که تا سال ۱۳۴۴ منتشر نشد با عکس‌العمل منفی و غیرمترقبهٔ محافل مذهبی و چپ مواجه شد.[31]

اجتهاد و عقل

جواز اختلاف‌نظر در مسائل دینی از نظر شریعتی برگرفته از اصل اجتهاد است. او به انحای مختلف تصریح می‌کند که یکی از مهمترین اصول تشیع و شاید حتی افتخارآمیزترین مشخصهٔ «فرهنگ و بینش شیعی در برابر سنی، همان اجتهاد» است.[32] در حالی که نزد عموم شیعیان، تشیع به اعتبار عدل و امامت برتری خاصی نسبت به تسنن دارد، شریعتی می‌گوید: «علمای ما افتخارشان به این [اجتهاد] است و افتخار تشیع به اجتهاد.»[33] گذشت زمان و تحولات تاریخی، انطباق مذهب با موقعیتها، وقایع و مسائل جدیدی راکه شرح، تحلیل و پاسخی متقابلاً نو می‌طلبد، ضروری می‌کند. فهم جدید از متون، استنباطات نوینی در پی دارد. از نظر شریعتی اجتهاد به معنی «تحقیقات آزادانه در مسائل مذهبی» است.[34] وسیلهٔ مطمئن جهت دستیابی به «حقایق مذهبی و الهی» همان عقل است.[35] شریعتی با استناد به کلام پیامبر تأکید می‌کند که دین «همان عقل است و هر که عقل ندارد، دین ندارد.»[36] اگر چه شریعتی تعریفی دقیق از عقل به دست نمی‌دهد، لیکن «مکتب اخباری» را در مقابل و رویاروی «مکتب عقلی یا استدلالی یا رأیی» می‌داند.[37] در اینجا عقل و رای هم معنی فرض می‌شود. اما شریعتی که از قبح و رسوایی تفسیر به رأی در فرهنگ اسلامی آگاه است، به دفاع از عقل برمی‌خیزد و اول حکم می‌کند که رأی همان پیشداوری است و بنابراین تعریف، رویاروی عقل قرار می‌گیرد زیرا عقل بدون پیشداوری به قضاوت می‌نشیند.[38]

پس از تجدید تعریف یا تحریف معنی متداول رأی، شریعتی ایستایی و ماندگرایی «مفسران عالی مقامی که عمرشان را در اسلام و تفسیر گذرانده‌اند» را نتیجهٔ منطقی اعمال رأی می‌داند. بدین ترتیب برعکس برداشت معمول نزد به کارگیرندگان رأی، شریعتی استفاده از آن را به معنی استمرار و پافشاری در یک پیشداوری جزمی طرح می‌کند و در یک تعریف نسبتاً بدیع، بدون آنکه مستقیماً بگوید، اهل رأی را محافظه‌کار و اخباری مشرب که «قرنهاست حرف تازه‌ای نیاورده‌اند»، قلمداد می‌کند.[39] او سرآغاز دورهٔ اختناق و «مرگ علم در تاریخ اسلام» را زمانی می‌داند که کلمات عقل و رأی مترادف یکدیگر پنداشته شدند و چنین نتیجه‌گیری شد که تعقل کردن در امور دینی ناپسند است. در پی رد کسانی که رأی زا در احادیث به عقل معنی کرده‌اند و حکم به ممنوعیت تفسیر قرآن بر مبنای عقل داده‌اند، شریعتی تأکید می‌کند که انسان جز عقل وسیله‌ای برای فهم ندارد.[40] در اینجا معنی عقل به سیاق معتزله به خرد، روشن‌بینی و دانایی نزدیک می‌شود و از استفادهٔ معمول آن به عنوان قوه‌ای جهت فهم و قبول مذهب فاصله می‌گیرد. او می‌گوید نه فقط نقل را باید به کمک عقل فهمید بلکه در مکتب شیعی «عقل اصلی است در کنار شرع و همسایه و همکار کتاب و سنت.»[41] مشروعیت و اهمیت ویژه بخشیدن به عقل و خرد در فهم متون دینی، که لزوم دخالت و میزان مشارکت آن همواره در تاریخ اسلام مورد بحث بوده است، به شریعتی این امکان را می‌دهد تا در چند زمینهٔ دیگر هم دست به نوآوری بزنند.



اول، بنابر این فرض که استنباط و فهم قرآن و اسلام بر مبنای تعقل فرد در مکتب شیعی مقبول است، شریعتی «تغییر، اصلاح و نوگرایی معقول و مترقی» را حتی در «روشها و اشکال کار علمی و تحقیقی و اجتهادی» مجاز می‌داند.[42] این چنین است که او در صدد برمی‌آید تا منابع سنتی استخراج احکام راکه همواره علمای شیعی بر مبنای قرآن، سنت، اجماع و عقل قرار می‌دهند، اصلاح کرده و به نظر خود، آن منابع را با تکامل بشری منطبق کند. او پیشنهاد می‌کند که دو اصل علم و زمان را باید جانشین اجماع و عقل کرد، زیرا مسلم است که «مجتهدین عاقلند و به عقل خود عمل می‌کنند»، اما اجتهاد علم می‌طلبد و لازمهٔ هر حکم شرعی تخصص در یک رشتهٔ علمی است.[43] با طرح لزوم تخصص در رشته‌های مختلف علوم امروز، شریعتی نگاهی متفاوت به نقش عالم مذهبی دارد و اظهار می‌دارد که چون اسلام در همهٔ زمینه‌های زندگی نظر دارد و «از طرفی فقه به معنی اصطلاحی امروز یک رشتهٔ خاص از علوم انسانی است، طبعاً بسیاری از مسائل اسلامی و یا ابعاد بسیاری از یک مسأله اسلامی اساساً مطرح نمی‌شود.»[44] نتیجه آنکه برای حرکت به موازات تحول و تکامل علوم در جامعه و پاسخگویی مقتضی به ابعاد مختلف مسائل و مباحثی که هر روز تخصصی‌تر می‌شود باید متخصص مسلمان به بررسی زوایا و جهات مختلف مسائل بپردازد. شریعتی در واقع نظر متخصص و کارشناس را در حوزهٔ کار خود نه تنها هم‌ارز بلکه مقبولتر از حکم عالم مذهبی غیرمتخصص می‌داند و به

کارشناس جواز اظهارنظر و صدور حکم مذهبی می‌دهد. جهت توجیه مقام و مشروعیت علمی - مذهبی خود، آنجاکه نظریه‌اش را در مورد مسأله «انتظار»، که با برداشت معمول علما متفاوت است، مطرح می‌کند، می‌گوید:

من جامع معقول و منقول نیستم و فقط در یک رشتهٔ خاص چیزی بلدم و همه مسائل را از همان وجه -که وجه اجتماعی و جامعه‌شناسی است ـ طرح می‌کنم.[۴۵]

دوم، بنابر این اصل که جامعه همواره در حال تغییر و تحول است و احکام مذهبی نابهنگام «نمی‌توانند پاسخگوی زمان و یا رویدادهای خاصی در زمان باشند»، شریعتی بر اهمیت کلیدی نقش اجتهاد و مجتهد جهت استخراج احکام جدید و منطبق با زمان و تحولات تاریخی، تأکید می‌کند.[۴۶] در مورد کلمهٔ مجتهد باز شریعتی دست به نوآوری می‌زند و تعریفی متمایز از آنچه عامهٔ مردم از این کلمه دارند، ارائه می‌دهد. مجتهد از دیدگاه او محققی است آزاد که «براساس روح و جهت مذهب و منطق علمی و بر مبنای اصول چهارگانهٔ اسلامی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) بتواند نیازهای تازهٔ زمان را استخراج و استنباط کند.»[۴۷] آنچه این تعریف را متمایز می‌کند، تأکید آن بر آزادی محقق و اولویت روح و جهت مذهب در ارائهٔ احکام است. شریعتی که توقف اجتهاد را با جمود، تکرار مکررات و انحطاط اسلام مترادف می‌داند، به کارگیری «تحقیق آزاد» و «اجتهاد عقل مستقل» را برای نقد و امروزی کردن و به تبع آن جاودانه کردن مذهب ضروری می‌داند.[۴۸]

تقریباً همزمان با انتشار کتاب *سلمان پاک*، در سال ۱۳۴۵، شریعتی به دانشگاه مشهد راه می‌یابد و تدریس درس «از اسلام تا غزنویه» را آغاز می‌کند. در یکی از نخستین جلسات درسهایش، شریعتی دغدغهٔ خاطر خود در مورد رابطهٔ متقابل اجتهاد آزاد و استنباطات نوین از دین را مطرح می‌کند. او باز بودن «باب اجتهاد»، یعنی آزادی تحقیق و تعقل در مسائل مذهبی را عامل پویایی و «حیات و نوسازی همیشگی فرهنگ و روح و نظام عملی و حقوقی اسلام» در طول زمان می‌داند.[۴۹] تحقیق آزاد به‌عنوان روشی علمی زمینه را جهت برداشتها و قرائتهای جدیدی که در آنها مذهب با تحولات علمی و اجتماعی و اقتصادی منطبق گشته است، فراهم می‌کند. پیامد چنین روندی احتراز و اجتناب از درجا زدن در قالبهای قدیم و نوسازی دستگاه دینی است. تحقیق و تتبع در متون دینی بر مبنای استقلال و آزادی فکری و رهایی از بند تقلید مفسران و محققان قدیم، راه را برای تحمل و طرح نظرات مختلف و مخالف باز می‌کند. شریعتی استدلال می‌کند که وجود و به رسمیت شناختن اختلافات مذهبی بر مبنای اجتهاد، بیانگر به کارگیری آزادی تفکر و تفسیر است.[۵۰] با استناد به کلام پیامبر که «در اختلاف میان ملت من رحمتی است»، شریعتی بار دیگر حکم جواز اختلاف و نفی تک صدایی در فهم دینی را صادر می‌کند.[۵۱] رد مقبولیت و مشروعیت حاکمیت برداشت و فهمی انحصاری از دین با تأیید چند صدایی دینی هم‌معناست. این چنین است که شریعتی تأکید می‌کند که «راههای بسوی خدا به شمارهٔ افراد انسان است.»[۵۲] براساس این اصل که مقصود غایی از دین، برقراری رابطهٔ فرد با خدای خویش است، شریعتی هم هشدار می‌دهد و هم بشارت که: «حرفهای من تنها درست نیست، بلکه هر کس به خدا راهی دارد و محکوم نمی‌تواند باشد.»[۵۳] جواز ارائهٔ نظرات و استنباطات مختلف و مخالف، مؤثرترین پادزهر روشی است که در شرایط «اختناق و فشار» جهد در «یک کاسه» کردن افکار و طرد نظرات «غیر» دارد.[۵۴]

نتیجه گیری

در این مقاله کوشش شد تا نظرات شریعتی در مورد نقش و رابطهٔ عقل، اجتهاد و اختلاف در نوسازی نگرش شیعی بررسی شود و آرای او طرح گردد. اگر چه شواهد ارائه شده ممکن است این تصور را القا کند که شریعتی مدافع بلاشرط تساهل و قرائتهای مختلف مذهبی بود، از تعصب روگردان و از هیچ تفسیر چون کلام آخر و نظر نهایی و قطعی دفاع نمی‌کرد، باید تصریح کرد که چنین نتیجه‌گیری کلی همان گونه که در آغاز اشاره شد، شتابزده و ناقص خواهد بود. آنچه در آثار او، بویژه در سالهای ۱۳۵۰ تا بسته شدن حسینیه ارشاد مشهود است، بیانگر هم و غم او در دستیابی به یک ایدئولوژی انقلابی و اسلامی تمام و کمال است. شریعتی ایدئولوژی اسلامی خود را برمبنای «تشیع علوی» بنا می‌کند تا نخست مردم را نسبت به مسئولیت اجتماعی و سیاسی خود آگاه کند و سپس آنها را به انجام تکالیف و وظیفهٔ سیاسی ـ اسلامی‌شان دعوت کند.

معما و مسأله‌ای که پیش روی محقق افکار شریعتی قرار می‌گیرد این است که وی اعتقاد راسخ خود به آزادی اختلاف در فهم دینی، اجتهاد آزاد و تعقل مستقل را چگونه با ایدئولوژی وحدت‌بخش و فراگیر خود جمع می‌کند. اگر به گفته او، ایدئولوژی دستگاهی است که تفسیری مشخص از کلیهٔ ابعاد حیات بشری، از شکل زندگی گرفته تا نظام اجتماعی و اقتصادی و سیاسی به دست داده و به «چگونه‌ای؟»، «چه می‌کنی؟»، «چه باید کرد؟» و «چه باید بود؟» پاسخی نهایی می‌دهد، پس به حقیقتی قاطع و غیرقابل تغییر در باب تحول انسان دست یافته، حرف آخر را زده و ختم تحول فهم انسان از دین را اعلام کرده است.[۵۵] اما مگر نه اینکه شریعتی خود معتقد است که اجتهاد آزاد مستقل و علمی، از طریق «استخراج مدام حقایق نوین برحسب تکامل اندیشه و علوم بشری» میسر می‌شود و این چنین است که اجتهاد کلید «انقلاب دائم» در مکتب اسلام می‌شود؟[۵۶] آیا می‌توان جمع نقیضین کرد و با استفاده از شیوهٔ تحقیقی پویا به رهیافتی ایستا رسید؟ آیا می‌توان بر تولیت بر دین بر آشفت و خود متولی تشیع علوی شد؟ باز باید یادآور شد که



شریعتی انسان زمانهٔ خود و روشنفکری متعهد بود. و به دنبال واژگونی دستگاه سیاسی و دگرگونی بنیادی نگرش مذهبی دوران خویش بود. او نمی‌توانست از بیم آنکه آیندگان او را متهم به ایدئولوژی سازی و لاجرم جزم‌اندیشی کنند، از تلاش خود برای ساختن دستگاهی فکری جهت به چالش طلبیدن وضع موجود، دست بردارد.

پاسخ شریعتی به این معما در اوج درگیری میان ایدئولوژی اسلامی و انقلابی ـ که شریعتی برای ساختمان آن و پرورش رزمندگان مجاهد موج دومش زحمات بسیاری کشیده بود ـ با مبارزان مارکسیستی است که از آن انشعاب کرده و بر آن ضربه زده بودند. اما در پی دوران کوتاهی که گویی شریعتی از پیمان شکنی نیروهای مبارز انشعابی و «کینه توزی فرقه‌ای» آنها قبل از وصول آزادی دل آزرده شده و به فغان آمده بود و اعلام کرده بود که اسلام و مارکسیسم متضادند و تنها با نفی یکی، دیگری اثبات می تواند شد، تحلیلی دیگر در مورد ارتباط و نوع رقابت ایدئولوژی‌ها ارائه می‌دهد.[57] در دی ماه ۱۳۵۵ شریعتی استدلال می‌کند که هر گاه ایدئولوژی‌های مختلف در هدف نهایی با هم مشترک باشند، تضاد آنها خصمانه نخواهد بود، بلکه به مثابهٔ اختلاف دو رقیب است. به شرط آنکه قرائتهای مختلف به «نجات و آزادی و کمال انسان و به صلح و عدالت» پایبند باشند، دیگر لازمهٔ اثبات یک نظریه، نفی و نابودی نظریهٔ دیگر نیست.[58] این چنین است که متولی تشیع علوی حتی مجاهدین مارکسیست راکه علیه ایدئولوژی وی شوریده‌اند و شخص وی را تلویحاً جاهل، نادان، عوامفریب و خائن خوانده‌اند تکفیر نمی‌کند، بلکه اعلام می‌کند که اگر چه نگرششان با اسلام متضاد است، خصمانه نیست. او می‌گوید:

> در این رقابت است که صداقت و لیاقت هر کدام، برای تحقق شعارهایشان و میزان راستی و صدق ارزششان، مشخص خواهد شد و واقعاً استعدادشان برای این کار در زمان، معین خواهد گردید.[59]

درپی گذر از تنگناها و بحرانهای ملموس و نه انتزاعی، شریعتی نه از برج عاج، که در میان گود، مجدداً حکم بر جواز و وجوب اختلاف نظر، سلیقه و ایدئولوژی می‌دهد، به شرط آنکه رقبای سیاسی آزادی و کمال انسان و صلح و عدالت را به عنوان هدفی مشترک بپذیرند.

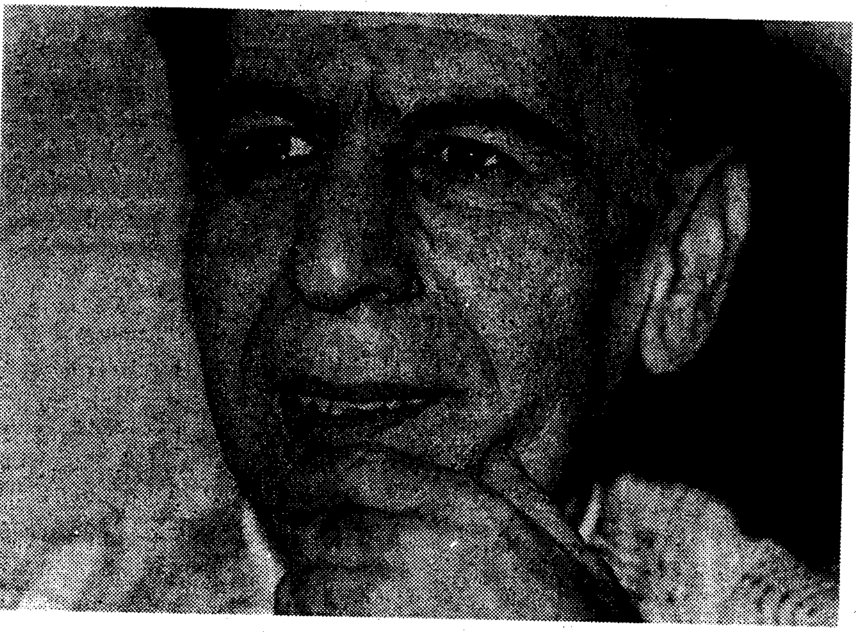
یادداشتها

1. A.Rahnema, *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shariati*, London: I.B.Tauris, 1998.P.315.

۲. مجموعه آثار ۱۸، صص ۲۳۰-۲۲۲ (از این پس م.آثار)
۳. همان، صص ۱۳۹-۱۳۸ و ۱۱۵.
۴. م. آثار ۲۰، ص ۷۴.
۵. مجلهٔ کاوه، چاپ آلمان، ۱۱ مارس ۱۹۲۱.
۶. ماهنامه مصور فرنگستان، برلین، اول مه ۱۹۲۴.
۷. فرنگستان، اول ژوئن ۱۹۲۴.
۸. ایرانشهر، برلین، ۲۲ سپتامبر ۱۹۲۲.
۹. ایرانشهر، ۲۰ اکتبر ۱۹۲۴.
۱۰. همان.
۱۱. *توضیح الملل و النحل*، تألیف محمدبن عبدالکریم‌بن احمد شهرستانی، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۶۱، ص ۲۷۴.

12. A.Rahnema, OP.P.P. 49-57 and 94-100.

۱۳. م. آثار ۱۶، ص ۸۰.
۱۴. همان، ص ۷۰.
۱۵. همان، ص ۷۱.
۱۶. م. آثار ۲۱، ص ۴۹.
۱۷. م. آثار ۷، ص ۵۱.
۱۸. م. آثار ۱۶، ص ۷۱.
۱۹. م. آثار ۷، ص ۷۴.
۲۰. همان، ص ۷۶-۷۵.
۲۱. م. آثار ۱۶، ص ۶.
۲۲. م. آثار ۲۸، ص ۲۹۲.
۲۳. همان، ص ۳۰۱.
۲۴. همان، ص ۳۰۲، جهت توضیحات بیشتر رجوع شود به م. آثار ۲۹، ص ۶۲۴-۲۶.
۲۵. همان، ص ۳۰۲.
۲۶. همان.
۲۷. همان، ص ۳۰۰،۳۰۶.
۲۸. همان، ص ۳۰۵-۳۰۳.
۲۹. همان، ص ۳۰۵.
۳۰. همان.
۳۱. A. Rahnema, OP. Cit, p. 138.
۳۲. م. آثار ۱، ص ۱۹۶.
۳۳. م. آثار ۹، ص ۲۳۲.
۳۴. م. آثار ۳۰، ص ۶۲.
۳۵. همان، ص ۳۵.
۳۶. همان.
۳۷. م. آثار ۲۹، ص ۶۳۳.
۳۸. م. آثار ۱۶، ص ۲۳.
۳۹. م. آثار ۲۹، ص ۶۳۵.
۴۰. م. آثار ۱۶، ص ۲۴.
۴۱. م. آثار ۱، ص ۱۹۹ و م. آثار ۱۶، ص ۲۴.
۴۲. م. آثار ۱، ص ۱۹۹.
۴۳. همان، ص ۲۰۰-۱۹۹.
۴۴. م. آثار ۱۹، ص ۲۷۶.
۴۵. همان، ص ۲۷۵.
۴۶. م. آثار ۹، ص ۲۳۲ و م. آثار ۳۰، ص ۶۲.
۴۷. م. آثار ۹، ص ۲۳۲. درجایی دیگر، شریعتی اجماع رابه‌عنوان ملاک حقانیت حکم مذهبی زیر سئوال می‌برد، زیرا خطر آن وجود دارد که پس از اجماع در مورد امری، اجتهاد تعطیل شود و این گونه باب اصلاحات بسته شود، م. آثار ۱۶، ص ۱۶۲.
۴۸. م. آثار ۱۴، ص ۲۳۱ و م. آثار ۲۸، ص ۴۶۳.
۴۹. م. آثار ۲۰، ص ۳۹۷.
۵۰. همان، ص ۶۲.
۵۱. م. آثار ۳۰، ص ۶۰.
۵۲. م. آثار ۲۰، ص ۶۰.
۵۳. م. آثار ۳۰، ص ۶۰.
۵۴. همان.
۵۵. م. آثار ۱۶، ص ۲۹.
۵۶. م. آثار ۲۰، ص ۹۹-۳۹۷.
۵۷. م. آثار ۱، ص ۲۱۱-۲۱۰ و م. آثار ۲۴، ص ۱۳۱ و ۱۲۳.
۵۸. م. آثار ۲، ص ۱۹-۱۸.
۵۹. همان، ص ۱۹.



گفت‌وگویی با صالح حسینی

خشم و هیاهو

اشاره

صالح حسینی از مترجمان شناخته شده کشور ماست. شماری از کتب برجستهٔ ادبیات غرب با قلم او به فارسی برگردانده شده است؛ از جمله چند کتاب از ویلیام فاکنر و مهمترینشان که خشم و هیاهوست.

کیان مناسب دید برای آشنایی بیشتر با این رمان ممتاز که از قله‌های بلند ادبیات معاصر محسوب می‌شود، گفت‌وگویی با صالح حسینی ترتیب دهد. توجه خوانندگان را به این گفت‌وگو جلب می‌کنیم.

○ **جناب آقای حسینی بنا داریم درباره ویلیام فاکنر و خشم و هیاهو صحبت کنیم. نوشته‌های فاکنر اغلب دشوار است، به همین دلیل بسیاری از آثار او خوانندگان انبوهی نمی‌یابد. سبک نوشتن او باری بالنسبه گران بر دوش خوانندگان می‌گذارد و مشارکت درگیرانهٔ خواننده را می‌طلبد. با این حال نبوغ او امری انکارناپذیر است. شاید بد نباشد از دو جنبه به خشم و هیاهو بپردازیم: ۱. تکنیک ۲. محتوا. لطفاً کمی درباره تکنیک فاکنر در خشم و هیاهو صحبت کنید.**

● دربارهٔ تکنیک (یا صناعت یا شگرد یا شیوهٔ پرداخت) در **خروش و خشم** یا ـ آن‌گونه که در دیار ما جا افتاده است ـ **خشم و هیاهو**، مقالهٔ کلاسیک «زمان در نظر فاکنر» نوشتهٔ **سارتر** همچنان معتبر است. این مقاله با ترجمه رشک‌انگیز استادم **ابوالحسن نجفی** ـ و با اجازه ایشان ـ در پایان **خشم و هیاهو** آمده است. سارتر در آنجا ابتدا از غرابت در شیوه پرداخت داستان یاد می‌کند و این پرسش را پیش می‌کشد که: چرا فاکنر، زمان قصه‌اش را شکسته و قطعات آن را جابه‌جا و در هم کرده. همین‌قدر می‌گویم که شیوهٔ پرداخت فاکنر در این رمان، به گفتهٔ سارتر، بازی بی‌موجبی برای هنرنمایی نیست. زیرا که صناعت همواره بر دید فلسفی نویسنده دلالت می‌کند... و پیداست که فلسفهٔ فاکنر فلسفه‌ای است ناظر به زمان.

یکی از مضامین اصلی اثر او عبارت است از ضایعه (loss) که مثلاً از زاویهٔ دید بنجی به صورت مرگ، ازالهٔ بکارت کدی و عروسی کدی جلوه می‌کند. در بخش بنجی (بخش نخست رمان) از ص ۲۲ تا ۳۹ [در ترجمهٔ نگارنده، از انتشارات نیلوفر] مرگ مادربزرگ و مرگ کونتین و مرگ آقای کامپسن و خاکسپاری او و همین‌طور هم مرگ راسکوس در کنار عروسی کدی در صفحات مختلف این بخش تکرار می‌شوند. (صفحات ۲۲، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹).

پیداست که این وقایع در زمانهای متفاوت حادث شده است، منتها فاکنر به مدد شکست زمان یا، درستتر بگوییم، جریان سیال ذهن، کل این وقایع را کنار هم می‌نشاند تا با مضمون ضایعه منطبق گردد.

○ **ظهور شگرد «جریان سیال ذهن» گویا با نظرات جدید در حوزه روانشناسی بی‌ارتباط نیست. مقصودم مفهوم «ناخودآگاه» و... است. نظر شما چیست؟**

● همین‌طور است. شاید اطلاع داشته باشید که **لیان ایدل** رمان‌های جریان سیال ذهن را رمان‌های روانشناختی نو می‌نامد. منتقد دیگری به نام **رابرت هومفری** جریان سیال ذهن را شیوه یا شگرد نمی‌شمارد و بر این نظر است که شیوه‌های چندی برای حصول جریان سیال ذهن به کار می‌رود: گفتار درونی (interior monologue) ـ یا به تعبیر من (البته با توجه به **شاهنامه فردوسی**)، «به دل گفتن» ـ حدیث نفس (soliloquy) (یا به تعبیر ساده: درددل) و دیدگاه دانای کل محدود. از سوی دیگر **رابرت اسکولز** و **رابرت کلاگ** در **ماهیت روایت** (*The Nature of Narrative*) جریان سیال ذهن را از گفتار درونی متمایز می‌کنند. نزد آنان «جریان سیال ذهن» در اصل اصطلاح ادبی نیست بلکه درست این است که بگوییم اصطلاح روانشناسی است و حالتی از حالات ذهن را وصف می‌کند. «گفتار درونی» اصطلاحی ادبی است و با حدیث نفس به زبان نیامده (یا درددل درونی *unspoken soliloquy*) مترادف است. البته بعدها اصطلاح جریان سیال ذهن کاربرد ادبی پیدا کرد و به این اعتبار تعبیر مذکور هم اکنون بر وجوه روانی شخصیت‌های داستان دلالت می‌کند. دیدگاه دانای کل نیز چنان‌که گفتم در رمان‌های جریان سیال ذهن به‌کار می‌رود. در این نوع رمان‌ها نویسنده با استفاده از دیدگاه دانای کل، محتوای ذهن شخصیت را توصیف می‌کند. بخش چهارم **خشم و هیاهو** از دیدگاه دانای کل روایت می‌شود.

○ **برویم سراغ محتوای** خشم و هیاهو. **به نظر سارتر، زندگی به روایت** خشم و هیاهو **چیز پوچ و سخیفی است. اما از سارتر که بگذریم نشانه‌های دیگری هم هست حاکی از اینکه در مجموع بر** خشم و هیاهو **جهان‌بینی بدبینانه‌ای حاکم است. برای نمونه خود عنوان کتاب برگرفته از سخن مکبث پس از شنیدن خودکشی لیدی مکبث است؛ سخنی که با لحنی سرشار از اندوه بیان می‌شود: «زندگی افسانه‌ای است که از زبان دیوانه‌ای نقل شود، آکنده از خشم و هیاهوکه هیچ معنایی ندارد». در** خشم و هیاهو **نیز چنان‌که بهتر می‌دانید بخش اول داستان تماماً از دیدگاه بنجی نقل می‌شود که عقب‌ماندهٔ ذهنی است. شما با این برداشت ما موافقید؟**

● عرض کنم که پس از مطالعهٔ هریک از آثار طراز اول فاکنر متوجه دید دوگانه‌ای در نوشته‌های او می‌شویم: دیدی تیره و تراژیک و دیدی روشن و کمیک. دید تراژیک که جلوهٔ غالبی در آثار فاکنر دارد، زندگی را به صورت

تکرار تلاشهای عبث نشان می‌دهد، و دید کمیک نقطهٔ مقابل این دید بدبینانه است. معرف دید تراژیک در **خشم و هیاهو**، **روشنایی در ماه اوت (سبکبار در تابستان)**، و **جان که می‌دادم** (در ترجمهٔ فارسی با عنوان نادرست **گور به گور**)، به ترتیب کونتین، جوکریسمس، و دارل است و معرف دید کمیک در آثار مذکور به ترتیب دیلسی، لینا گروو و کَش. (البته **ابشالوم، ابشالوم!** استثنایی بر این قاعده است. چه در این اثر دید کمیک ذره‌ای نمود ندارد). یکی از عواملی که سبب می‌شود جهان و جملگی فعالیتها و کردارهای بشری عبث و هیچ اندر هیچ شمرده نشود استفادهٔ وسیع فاکنر از تلمیح است. نقش تلمیح، از نظر من، همان نقشی است که **فرای** برای استعارهٔ آناگوژیکی (معنای عام) قائل است: یگانگی بالقوهٔ جملگی چیزها. اجازه بدهید در این باره اندکی به تفصیل بگویم ـ باتوجه به **خشم و هیاهو**. این معنا تقریباً بر همگان معلوم است که عنوان این رمان را فاکنر از آخرین درددل مکبث گرفته است:

فردا و فردا هم، و فردا هم،
می‌خزد با گامهای خُرد از روزی به روزی...
دیروز هم لعبتکها [ی زمان] را جز نشانی
از غبار اندوه راه مرگ نه.
خاموش شو، خاموش، ای شمع تُنُک
زندگی جز سایهٔ پوینده‌ای نبود، یکی بیچاره بازیگر
که بر صحن نمایش ساعتی رادر خرام آید وبخروشد
وز اودیگر خبرناید همی باز. زندگی چبودجزافسانه
کز لبان ابلهی گفته می‌آید، پر از غوغا و خشم،
بی‌هیچ معنایی.

ظاهر قضیه چنین حکم می‌کند که این نقل قول به بخش بنجی مرتبط است. اما حقیقت این است که هر سه برادر، به شیوه‌های گوناگون، افسانهٔ غوغا و خشم سر می‌دهند. حدیث نفس جیسن شرح مفصلی از خرامیدنها و خروشیدنهای بی‌حاصل اوست. کونتین هم که از دست سایه خودش و سایه دیگران به ستوه آمده است، پیش از خاموش کردن شمع زندگی‌اش، ساعتی را به صحنه می‌آید و بر آن می‌خرامد. اشارات مکرر کونتین به «سایهٔ پوینده» در وجود خودش نیز فرافکنی شده است، یعنی کونتین سایهٔ پوینده‌ای بیش نیست. در آغاز، اشاره به سایه سرسری و ساده است، اما اندک اندک حالت رمزی به خود می‌گیرد، به این معناکه مکرر می‌شود و با وضع ذهنی و روحی کونتین مرتبط می‌گردد و دست آخر، کونتین تجسم کامل زندگی می‌شود به همان صورتی که به دیدهٔ مکبث آمده است ـ تهی، بی‌معنا، پوچ. کدی را نیز می‌توانیم «سایه پوینده» یا روح سرگردان بنامیم.

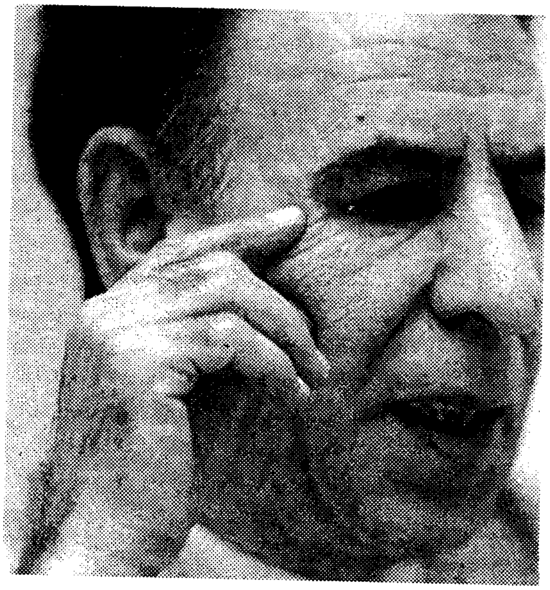
○ ***گویا این گفتهٔ مکبث علاوه بر آشکار کردن ساختار و شخصیتهای رمان فاکنر، مضمون آن را نیز مشخص می‌کند، نظر شما چیست؟***

● بله این سخن صحیحی است. مجمل نظر مکبث، یعنی قائل بودن به مفهومی بدبینانه و جبری و یکسره مادی و همین‌طور هم سپنجی بودن زندگی در گفتار آقای کامپسن یافت می‌شود.

○ ***دربارهٔ نقش تلمیح در خشم و هیاهو نکته ای گفتید، ممکن است بیشتر شرح دهید.***

● بله، به اهمیت و دلالت دو تلمیح بسیار اساسی، که در متن رمان به‌کار رفته است می‌پردازم تا ببینیم این دو چه ارتباطی با عنوان رمان دارد. نخستین تلمیح عبارتی است که کونتین از زبان سن فرانسیس نقل می‌کند. این عبارت ـ «مرگ: خواهر کوچولو» ـ اشاره دارد به «سرود خورشید» از سن فرانسیس. در این سرود، سن فرانسیس خداوند خدای متعال و مهربان را به خاطر «برادرمان خورشید»، «خواهرمان ماه»، «برادرمان ابر»، «خواهرمان آب»، «برادرمان آتش که به وسیلهٔ آن در تاریکی به ما نور» می‌دهد و «اوست تابناک و دلپسند و بسیار مقتدر و نیرومند» و همین‌طور هم به خاطر «خواهرمان مرگِ تن» سپاس می‌گوید. با توجه به این سرود می‌توانیم بگوییم کدی که تجسم «سایهٔ پوینده» و برای کونتین در حکم قاصد مرگ و ملعنت است، به خواهر کوچولو تبدیل می‌شود و کونتین در کنارش راه می‌پوید و آسایش می‌یابد. کونتین هم که تجسم دیگر «سایهٔ پوینده» است، به خورشید بدل می‌شود و روز و روشنایی برای کدی به ارمغان می‌آورد و به همین سبب تجسم مسیح می‌شود. علاوه‌براین، نمودگار خود سن فرانسیس هم می‌شود و گذشته از اینکه درکنار خواهرش، مرگ تن، گام برمی‌دارد، بر اثر غرق کردن خودش با «خواهر آب» یگانه می‌شود و با پیوستن به این خواهر به آسایش ابدی واصل می‌شود. و اما آتش که طبق «سرود خورشید» تابناک و دلپسند است یکی از معدود اعیانی است که کدی از آن بهره می‌جوید تا ارزشهایی را که برای بنجی مثبت است دراختیارش بگذارد. باز هم یادش داده است که آتش را در آینه بتاباند. چنین کاری آتش را دو برابر می‌کند و در عین حال آتش و آینه در هم ادغام می‌شوند و به صورت شئ واحد درمی‌آیند. در بخش کونتین، آینه با نور ماه یگانه می‌شود. یا هنگامی که کونتین روی پل ایستاده و در بحر سایه‌اش رفته است، سایه‌اش روی سطح آب به آینه تبدیل می‌شود. در جای دیگر سایه در بحر خیال کونتین ماهی قزل‌آلا می‌شود و ماهی در پشه‌های بهاری و مرغ دریایی آراسته‌بال مستحیل می‌گردد.

و حالا برویم سراغ تلمیح درونی دوم، که باز در بخش کونتین آمده است: «وادی مرگ» اشاره دارد به مزمور بیست و سوم: «چون در وادی سایهٔ موت نیز راه روم از بدی نخواهم ترسید، زیرا تو با منی. عصا و چوبدستی تو مرا تسلی خواهد داد.» عبارت «سایهٔ موت» جمع دو تصویر اصلی درگفتار مکبث و سرود سن فرانسیس است. کدی از بدی نمی‌ترسد زیرا بنجی با اوست. بنجی هم درحضور کدی از بدی نمی‌ترسد. به‌علاوه، کدی آتش و کوسن و دمپایی دراختیار بنجی قرار می‌دهد که می‌توانیم این اشیا را به «عصا و چوبدستی» مذکور در مزمور احاله کنیم و مایهٔ تسلی بنجی بدانیم. حتی در غیبت کامل کدی، که دیگر خبری از او باز نمی‌آید، دمپایی‌اش فریادرس بی‌کسی بنجی است. بر همین روال، کونتین هم در حضور کدی تسلی می‌یابد و از بدی نمی‌ترسد. ذهن کونتین در واپسین روز عمر آکنده از خاطرهٔ کدی است و در عین حال که عذابش می‌دهد، مایهٔ آرامش و تسلی‌اش نیز هست، چون درکار پیوستن به کدی است، همو که در سرود سن فرانسیس «خواهر آب» است. وانگهی باتوجه به الگوی کلی ضایعه در این رمان، شاید بتوانیم بگوییم که در فقدان کدی، «عصا و چوبدستی» به یک جفت اتو تبدیل می‌شود و به مدد آنها کونتین آن‌قدر زیر آب



می‌ماند تا اینکه، به گفتهٔ خودش «در روز قیامت... خدا [بگوید] برخیز.»

○ ***در خشم و هیاهو این مضمون نیز، ذیل همان فلسفهٔ بدبینانه، مطرح است که شانس و تصادف زندگی آدمی را متعین و مقدر می‌کند. فی‌المثل جایی از بخش دوم داستان برای نشان دادن سیطرهٔ شانس و تصادف در زندگی از استعاره «ریختن تاس» استفاده می‌شود (ص ۱۶۲ ترجمه فارسی). آیا می‌توان از خشم و هیاهو و احیاناً دیگر آثار فاکنر چنین تلقی‌ای داشت؟***

● این استعاره و همین‌طور هم «تاسباز مجهول»، باز به گفتار مکبث برمی‌گردد: «دیروز هم لعبتکها [ی زمان] را جز نشانی...». Fools درآثار **شکسپیر** به معنای «لعبتکان» است، که متأسفانه در دو ترجمهٔ نسبتاً خوب **مکبث** [ترجمهٔ **عبدالرحیم احمدی** و دیگری ترجمهٔ **داریوش آشوری**] توجهی به آن نشده و به جای آن «دیوانگان» گذاشته‌اند. محض اطلاع در پرانتز می‌گویم که عبارت fools of time (لعبتکهای زمان) در یکی از غزلهای شکسپیر آمده. به‌صورت fools of fortune (لعبتکها یا بازیچه‌های بخت) در ***رمئو و ژولیت*** و ***لیرشاه*** آمده. در **مکبث** با توجه به دلمشغولی قهرمان نمایشنامه به زمان می‌توان استنباط کرد که منظور از fools مذکور در درددل مکبث همان fools of time است. باری همان‌طور که در نوشتهٔ شکسپیر درددل مکبث کل نظر شکسپیر را دربارهٔ عالم و آدم خلاصه نمی‌کند، در **خشم و هیاهو** نیز تلقی کونتین یا آقای کامپسن از زندگی عصارهٔ نظر فاکنر نیست. در سؤال قبلی هم مشخص کردیم که بینش کمیک که اشاره به «سرود خورشید» مایهٔ استحکام آن می‌شود، علاوه‌بر اینکه نقطه مقابل بینش تراژیک است، به قدری نیز اهمیت دارد که بتواند هم‌کفهٔ آن قرار گیرد.

○ ***سؤال بعدی در مورد تناسب تکنیک و محتواست. آیا تکنیک «جریان سیال ذهن» که طبق آن، نظم، عقل و منطق متعارف بر گفتار حکمروا نیست با فلسفه‌ای که منکر معنا در زندگی است تناسب ندارد؟ به‌سخن دیگر آیا این آشوب زبان، آینهٔ آشوب جهان نیست؟***

● مسلماً آشوب زبان، آینهٔ آشوب جهان است. اما در عین حال من،نظرم بر این است که نوشتهٔ فاکنر در عین آشفتگی، مجموع است و به تعبیر **حافظ**: آشفتگی مجموع. در ***ابشالوم، ابشالوم!*** از نامه ـ و در تلقی کلی، نوشتن ـ به صورت رقم زدن نقشی نامیرا بر چهرهٔ سفید نسیان، که پیشانی‌نوشت همگی ماست، یاد شده است. آمدن جملات بسیار بلند و پیچیده، پیوستن جمله‌واره به جمله‌واره و عبارات وصفی به عبارات وصفی بی‌سببی نیست. چنان است که گویی فاکنر بر آن است که با ساختار کلامی پیچیده و پرنقش خویش به جهان پرآشوب درهم ریخته و بی‌شکل، نظم و سامان بدهد.

○ ***درباره تأثیر فاکنر بر داستان‌نویسان ایران نظرتان چیست؟ آیا تأثر نویسندگان ایرانی از شیوه روایت فاکنر تأثری طبیعی است و یا با ملاحظه تناسب تکنیک و محتوا ـ که ذکرش رفت ـ و فقدان احتمالی آن جهان‌بینی نزد ایرانیان این تأثر را باید تصنعی و غیراصیل دانست؟***

● در این باره باید بگویم که همان‌گونه که سابقهٔ گفتار درونی درغرب به ***ایلیاد و ادیسه*** می‌رسد، در عرصهٔ ادب ما هم سابقهٔ گفتار درونی به **شاهنامه** فردوسی می‌رسد. دیگر اینکه اگر فی‌المثل **هوشنگ گلشیری** در ***شازده احتجاب*** از تکنیک ***خشم و هیاهو*** تأثیر گرفته باشد، در فرهنگ غنی خودش هم مینیاتور را داشته است و به مدد آن ـ که رویدادهای مختلف در زمانها و مکانهای گوناگون بی‌هیچ رابطهٔ علّی منطقی کنار هم نشانده می‌شود و سرشار از همجوهری مرموز (participation mystique) است ـ توانسته است با ایجاز شاعرانهٔ رشک‌انگیزی در سه صحنهٔ متضاد و درعین حال به هم پیوسته، مرگ پدربزرگ و مادربزرگ و پدر شازده احتجاب را به تحریر کارگاه خیال بکشد.

○ ***از اینکه در این گفت‌وگو شرکت کردید، سپاسگزاریم.***

خوان خوسه آرئولا
ترجمه عبدالله کوثری



سوزنبان

اشاره

خوان خوسه آرِئولا(ـ۱۹۱۸)نویسندهٔ مکزیکی، همچون خورخه لوییس بورخس، به داستان کوتاه روی آورد، اما دستی در نوشتن رمان نیز آزمود که حاصل آن کتابی با عنوان *Laferia* (۱۹۶۳) است. مجموعه داستانهای کوتاه او با عنوان *Confabulario* (۱۹۵۲) که ترجمه انگلیسی آن با عنوان *Confabulario and other in ventions* منتشر شده، تا کنون چندین بار و هر بار با افزوده هایی به چاپ رسیده است. او در تئاتر نیز مطالعاتی دارد و از ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۶ با کمدی فرانسز همکاری کرده است. مهمترین ویژگی آثار آرئولا طنز و خوش طبعی اوست. او بیش از هر چیز مشتاق آن است که مواعید تحقق نیافته تکنولوژی مدرن و فرآورده های فرعی هول آور آن را دست بیندازد. از این حیث، آرئولا کافکایی است خوش طبعتر و با زبانی گزنده تر. داستان کوتاه «سوزنبان» از نوشته هایی است که ویژگیهای کار آرئولا را به خوبی نشان می دهد. برخی آن را سر به سرگذاشتن با راه آهن مکزیک شمرده اند و برخی انتقاد از کل جامعه مکزیک. داستان می تواند هر دوی اینها باشد، علاوه بر آن می تواند تمثیلی از جامعه ای با تکنولوژی مدرن را تصویر کند و بساکه کل عالم را؛ عالمی که در آن هرکاری در نهایت به دست کارگزاران فرودست، خدایانی دون پایه، به انجام می رسد.

غریبه خسته و خراب به ایستگاه پرت افتاده و خلوت رسید. چمدان بزرگش که هیچ کسی نبود تا در بردن آن کمکش کند، پاک از نفس انداخته بودش. پیشانی‌اش را با دستمال خشک کرد و دستهایش را سایبان چشم کرد و به خط آهن چشم دوخت که در دوردست محو می‌شد. نومید و مردد نگاهی به ساعتش انداخت. درست همان ساعتی بود که قطار قرار بود راه بیفتد.

آدمی که خدا می‌داند از کجا پیدایش شده بود، بر شانه‌اش زد. غریبه روی برگرداند و پیرمردی ریزنقش را روبه‌روی خود دید که بفهمی‌نفهمی شبیه کارمندان راه‌آهن بود. فانوس سرخی به دست داشت که از بس کوچک بود به اسباب بازی می‌ماند. پیرمرد لبخندزنان به غریبه نگاه می‌کرد. غریبه پرسید: می‌بخشید، مگر قطار حرکت کرده؟

ـ انگار خیلی وقت نیست که توی این مملکتی، ها؟

ـ من باید همین الان راه بیفتم، باید فردا در شهر ت. باشم.

ـ معلوم است اصلاً از اوضاع خبر نداری. فعلاً کاری که باید بکنی این است که بروی و جایی در مهمانخانه برای خودت دست و پا کنی.

و با دست به ساختمان خاکستری عجیبی اشاره کرد که بیشتر شبیه زندان بود.

ـ من احتیاجی به مهمانخانه ندارم. می‌خواهم با همین قطار بروم.

ـ همین حالا برو و اتاقی بگیر، البته اگر اتاقی مانده باشد. اگر گیرت آمد یک ماهه اجاره کن. هم برات ارزانتر تمام می‌شود، هم بهتر بهت می‌رسند.

ـ مگر عقل از سرت پریده؟ من فردا باید در ت. باشم.

ـ اصلاً باید به امان خدا ولت می‌کردم. اما، عیبی ندارد، بهت می‌گویم اوضاع از چه قرار است.

ـ خواهش می‌کنم.

ـ لابد می‌دانی که این مملکت به خاطر راه‌آهنش اسم در کرده. تا چند وقت پیش، سروسامان دادن به برنامه قطارها شدنی نبود، اما حالا کلی پیشرفت کرده‌اند، برنامه حرکت قطارها را چاپ کرده‌اند، بلیت چاپ کرده‌اند. دفترچه‌های

راه‌آهن همه شهرها را دارد، حتی برای دهکده‌های کوچک و پرت افتاده هم بلیت می‌فروشند. حالا کاری که قطارها باید بکنند این است که طبق دفترچه‌ها عمل کنند و از تمام ایستگاهها رد بشوند. مردم این مملکت امیدشان این است که یک روز این اتفاق بیفتد. اما فعلاً به این بی‌نظمی عادت کرده‌اند و از بس وطن‌پرستند، اعتراضی نمی‌کنند.

ـ آخر مگر قطار از این شهر رد نمی‌شود؟

ـ اگر بگوییم رد می‌شود، خیلی دقیق نیست. همان‌طور که می‌بینی ریلها سرجاشان هستند، بگذریم که وضعشان زیاد روبه‌راه نیست. توی بعضی شهرها، به جای ریل دو تا خط با گچ کشیده‌اند. با وضعی که فعلاً داریم، هیچ قطاری موظف نیست از اینجا بگذرد، اما اگر بخواهد بگذرد هیچ‌چیز مانعش نمی‌شود. من توی عمر خودم کلی قطار دیده‌ام که از اینجا رد شده، بعضی از مسافرها را هم می‌شناسم که توانسته‌اند سوار قطار بشوند. باید صبر کنی تا وقتش برسد، آن وقت شاید خودم این افتخار را داشته باشم بهت کمک کنم یک کوپه راحت گیر بیاری.

ـ یعنی آن قطاری که می‌گویی به شهر ت. می‌رود؟

ـ حالا چه اصراری داری که به شهر ت. بروی؟ همین‌قدر که سوار قطار بشوی باید خدا را شکر کنی. وقتی سوار شدی، فی‌الواقع زندگی‌ات توی یک مسیری می‌افتد. چه فرقی می‌کند، ت. باشد یا جای دیگر؟

ـ آخر بلیتی که من دارم برای ت. است. قاعدتاً باید به آنجا بروم. قبول داری؟

ـ بیشتر مردم حرفت را قبول می‌کنند. توی آن مهمانخانه آدمهایی را می‌بینی که محض احتیاط یک بُر بلیت خریده‌اند. قاعده‌اش این است که برای همه ایستگاههای مملکت بلیت بخرند. بعضیها تا حالا کلی پول پای بلیت قطار داده‌اند.

ـ فکر می‌کردم برای رفتن به ت. یک بلیت کافی باشد. ببین ...

ـ قرار است خط آهن سرتاسری بعدی را فقط با پول یک نفر بسازند، که کل سرمایه پروپیمانش را صرف سفر از مسیری کرده که چند تا تونل و پل هم دارد. از آنهایی که مهندسها نقشه‌اش را هم تأیید نکرده‌اند.

ـ ببینم، آن قطاری که به ت. می‌رود، هنوز کار می‌کند؟

ـ فقط آن یکی که نیست. کلی قطار توی این مملکت هست، مسافرها هم می‌توانند از خیلیهاش استفاده کنند، البته به شرطی که خیلی جدی و رسمی نگیرندشان. به عبارت دیگر هیچ‌کدام از آنهایی که سوار قطار می‌شوند انتظار ندارند به جایی بروند که می‌خواهند.

ـ آخر چرا این جور است؟

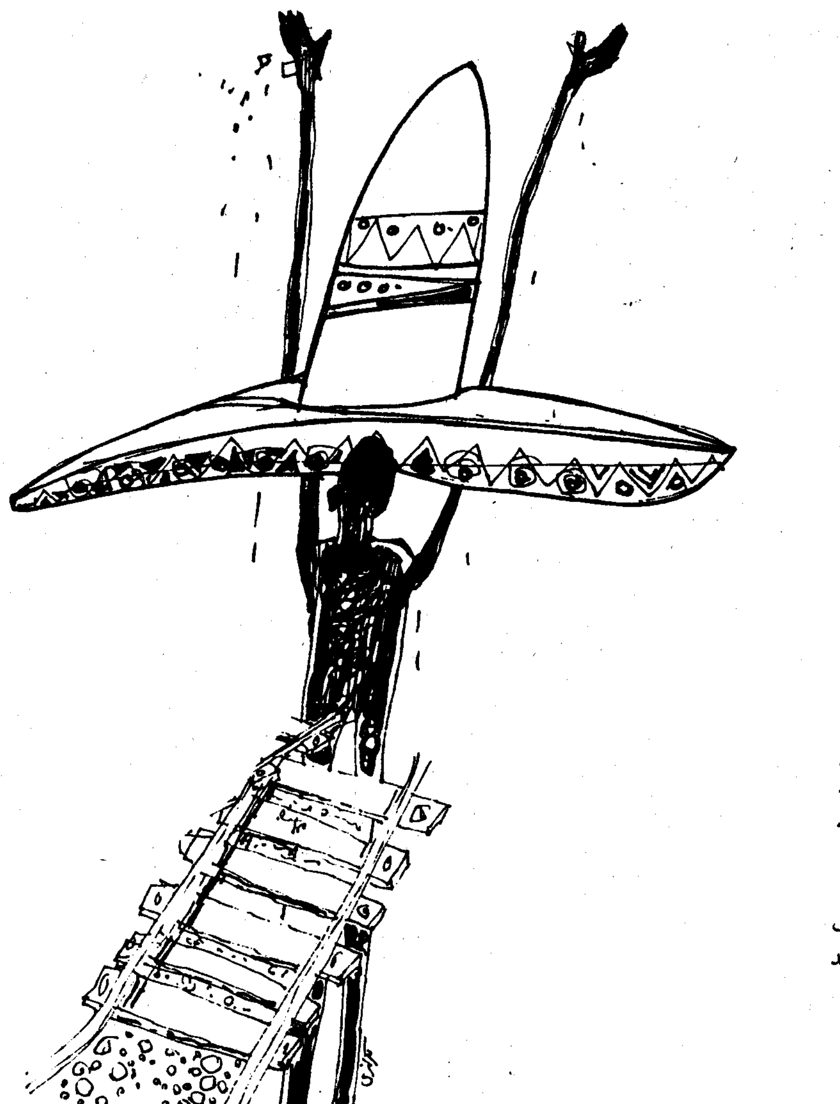
ـ مدیران راه‌آهن که آرزوشان خدمت به تک‌تک مردم است، ناچارند هرکاری که از دستشان برمی‌آید بکنند. قطارها را وا می‌دارند به جاهایی بروند که واقعاً غیرممکن است. این‌جور قطارها گاهی اوقات چندسال توی راه هستند و زندگی مسافرهاشان به‌کلی عوض می‌شود. این جور مواقع حتی مرگ‌ومیر هم چیز غیرعادی نیست، اما مدیریت راه‌آهن که فکر همه چیز را کرده یک واگن مخصوص مراسم عزاداری و یکی هم مخصوص قبرستان به قطارها اضافه می‌کند. رؤسای قطار هم با افتخار تمام جنازه‌ها را که حسابی مومیایی شده به ایستگاهی که در بلیت قید شده تحویل می‌دهند. گاهی اوقات این قطارها ناچار می‌شوند به جاده‌های خاکی بزنند چون یک طرف ریل اصلاً وجود ندارد. این جور مواقع تمام واگنها در و دیوارشان به لرزه می‌افتد. مسافرهای درجه یک جاشان آن طرفی است که ریل دارد. البته این هم از برکت دوراندیشی مدیران است. اما مسیرهایی هم داریم که اصلاً ریل ندارند، آنجا دیگر همه مسافرها یک جور عذاب می‌کشند تا جایی که قطعاً بکلی درب و داغان می‌شود.

ـ پناه بر خدا!

ـ گوش کن چه می‌گویم. دهکده ف. سرانه یکی از همین اتفاقها به‌وجود آمد. قطار به زمینی رسید که رد شدن از آن محال بود. چرخها توی ماسه جوری ساییده شده بودند که فقط میله محورشان مانده بود. مسافرهاش آنقدر با هم مانده بودند و از روی ناچاری با هم گپ زده بودند که آخر سر حسابی با هم رفیق شده بودند. خلاصه، آن دوستیها کارش بالا گرفت و نتیجه‌اش همین ف. است، یک شهرک پیشرفته پر از بچه‌های تخس که تکه‌پاره‌های زنگ زده قطار را اسباب بازی خودشان کرده‌اند.

ـ خدا به دادم برسد، من اهل این جور ماجراجوییها نیستم.

ـ جرأت داشته باش مرد. خدا را چه دیدی، شاید زد و برای خودت قهرمانی شدی. مبادا فکر کنی مسافرها مجال ندارند جرأت از خودگذشتگی‌شان را نشان بدهند. یکبار فرصتی پیش آمد که دویست تا مسافر بی‌نام و نشان پرافتخارترین اوراق سالنامه راه‌آهن را رقم زدند. ماجرا این بود که حین یک سفر آزمایشی لوکوموتیوران درست به موقع متوجه شد کسانی که خط را ساخته‌اند، یک تکه خیلی مهم را یادشان رفته. یعنی پلی که قرار بود دو طرف یک پرتگاه را به هم وصل کند، سرجایش نبود. خب، لوکومتیوران به جای اینکه عقب‌گرد کنند، مسافرها را سر غیرت آورد و قرار شد همکاری کنند تا قطار مسیرش را



ادامه بدهد. خلاصه، لوکوموتیوران همشان را بسیج کرد تا تمام قطار را قطعه‌قطعه جدا کردند و مسافرها آن قطعه‌ها را کول گرفتند و به آن طرف پرتگاه بردند. ته آن پرتگاه یک رودخانه پرجوش و خروش هم بود. مدیریت راه‌آهن جوری از این ماجرا خوشحال شد که مسأله ساختن پل را سفت و سخت رد کرد و در عوض یک تخفیف درست و حسابی برای آن مسافرهایی که تن به این سفر می‌دادند قائل شد.

- ببین، من باید حتماً فردا به ت. برسم.

- خیله خوب. خوشحالم که دست از برنامه‌ات برنداشتی. حالا می‌فهمم که آدم مصممی هستی. فعلاً توی مهمانخانه بمان و با اولین قطار برو. دست کم سعی خودت را بکن. هزارتاآدم سرسکو جلو راهت را می‌گیرند. وقتی قطار برسد، مسافرها که جانشان از این همه معطلی به لبشان رسیده با داد و فریاد به ایستگاه هجوم می‌آورند جوری که از کوره درمی‌روند که اغلب باعث اتفاقات بدی می‌شوند. به جای اینکه مرتب و منظم صف بکشند و سوار شوند، تمام زورشان را می‌زنند که همدیگر را خرد و خمیر کنند، بالاخره هم قطار می‌رود و آنها را که روی سکوی ایستگاه روی هم ریخته‌اند جا می‌گذارد. بعد، مسافرها خسته و عصبانی همدیگر را دم فحش می‌گیرند و به جان هم می‌افتند.

- مگر پلیس دخالت نمی‌کند؟

- سعی کردند برای ایستگاه نیروی انتظامی بگذارند، اما چون ورود قطارها حساب و کتاب درستی ندارد، نیروی انتظامی فایده‌ای ندارد، خیلی هم خرج برمی‌دارد. از این گذشته، حضرات نیروی پلیس خیلی زود گندش را درآوردند، اینها فقط مسافرهای پولداری را سوار می‌کردند که داروندارشان را رشوه می‌دادند. به این مسافرها یاد می‌دهند که چه‌جوری سوار قطار شوند. حتی وقتی که حسابی سرعت گرفته. تازه، بهشان یک جور زره هم می‌دهند که پک و پهلوشان توی آن گیر و دار سالم بماند.

- لابد وقتی سوار شدند دیگر دردسری پیش نمی‌آید، ها؟

- در مقایسه با وضعی که قبلاً داشتند، بله، حرفت درست است. اما بهت توصیه می‌کنم چهارچشمی مواظب ایستگاهها باشی. ممکن است گمان کنی به ت. رسیده‌ای، اما فقط خیالات واهی باشد. مدیریت برای سامان دادن به وضع مسافرها توی آن واگنهای مالامال جمعیت ناچار بوده کلی کار کند. مثلاً خیلی از ایستگاهها اَلَکی هستند، اینها را درست وسط جنگل ساخته‌اند و اسم شهرهای مهم را روی آنها گذاشته‌اند. باید حواست جمع باشد تا گول ظاهر چیزها را نخوری. این ایستگاهها عین صحنه تئاترند، آدمهایی هم که آنجا می‌بینی عروسکهایی هستند که توشان خاک اره کرده‌اند. درست است که رطوبت هوا این عروسکها را از ریخت انداخته، اما بعضیهاشان هنوز واقعی به‌نظر می‌رسند، صورتشان نشان می‌دهد که چقدر خسته و فرسوده شده‌اند.

- خوشبختانه ت. اینقدرها هم از اینجا دور نیست.

- فعلاً که هیچ قطار عادی نداریم. با وجود این شاید اوضاع جور بشود و فردا در ت. باشی، درست همان‌طور که می‌خواهی. مدیریت راه‌آهن، هرچند خیلی اهل کار نیست، به فکر قطار سریع‌السیر بوده. می‌دانی، بعضی مردم اصلاً حالی‌شان نیست اوضاع از چه قرار است. بلیتی می‌خرند، قطار می‌آید، سوارش می‌شوند و فرداش می‌شنوند که رئیس قطار اعلام می‌کند «شهرت.» بعد، این حضرات، بی‌هیچ پرس‌وجویی، دقتی، چیزی، پیاده می‌شوند و می‌بینند راستی‌راستی در شهر ت. هستند.

- خب، یعنی می‌شود من هم همچو عاقبتی داشته باشم؟

- البته که می‌شود. گرچه فکر نکنم زیاد فایده‌ای به حالت داشته باشد. اما، به هرحال به امتحانش می‌ارزد، سوار قطار که می‌شوی خیلی جدی با خودت بگو که حتماً به شهر ت. می‌رسی. لام تاکام با هیچ مسافری حرف نزن. ممکن است با قصه‌هایی که از سفرهاشان سر هم می‌کنند گیجت بکنند، ای بسا که برات پاپوش هم بدوزند.

- منظورت را نمی‌فهمم.

- منظورم این است که به‌خاطر اوضاع فعلی قطار پر است از جاسوس. این جاسوس‌ها، که بیشترشان داوطلب هستند، خودشان را وقف بالا بردن روحیه سازندگی شرکت کرده‌اند. گاهی اوقات آدم ملتفت نیست چه می‌گوید، فقط حرفم می‌زند تا چیزی گفته باشد. اما این جاسوسها تا لب تر کنی ته و توی حرفت را درمی‌آرند، حتی اگر حرفت ساده‌ترین حرف باشد. اینها ازشان برمی‌آید که یک اظهارنظر ساده را جوری پیچ‌وتاب بدهند که یک جرم درست و حسابی از توش در بیاید. اگر ذره‌ای بی‌احتیاطی کنی، تر و فرز بازداشتت می‌کنند، آن وقت ای بسا که تمام عمرت را توی واگن زندان بگذرانی، البته اگر توی یک ایستگاه عوضی پیاده‌ات نکنند و توی جنگل گم و گور نشوی. وقتی سوار شدی، به‌خدا توکل کن، تا می‌توانی کمتر بخور، و مبادا پا به سکوی ایستگاه بگذاری الا وقتی که یک آدم آشنایی را ببینی.

- آخر من که در ت. آشنایی ندارم.

- خب، پس باید خیلی‌خیلی احتیاط کنی. بهت بگویم، توی راه خیلی چیزها هست که اغفالت می‌کند. اگر از پنجره به بیرون نگاه کنی ممکن است بعضی خیالات گولت بزنند. شیشه‌های قطار را جوری ساخته‌اند که مسافر را به هزارجور فکر و خیال می‌اندازند. حتماً هم لازم نیست که آدم ضعیف‌النفسی باشی تا گول آنها را بخوری. یک دستگاههایی هست که کلیدش توی لوکوموتیو است، این دستگاهها جوری سر و صدا راه می‌اندازند و قطار را تکان می‌دهند که تو فکر کنی قطار حرکت می‌کند. اما ممکن است قطار هفته‌ها و هفته‌ها در جا ایستاده باشد و مسافرها که از پنجره نگاه می‌کنند کلی منظره‌های قشنگ را ببینند که از جلو چشمشان رد می‌شود.

- آخر این کار چه فایده‌ای براشان دارد؟

- مدیریت تمام این کارها را می‌کند تا مسافرها کمتر دلشوره داشته باشند و احساس کنند که واقعاً دارند حرکت می‌کنند. امیدشان این است که مسافرها بالاخره یک روز طوری بار بیایند که خودشان را به دست تقدیر بسپرند، خودشان را بسپرند به دست توانای مدیران راه‌آهن، و دیگر به فکر این نباشند که به کجا می‌روند و از کجا می‌آیند.

- ببینم، تو خودت خیلی با قطار سفر کرده‌ای؟

- من، حضرت آقا، سوزنبانم. راستش را بگویم، یک سوزنبان بازنشسته. فقط گاهی اوقات به اینجا سر می‌زنم، به یاد ایام گذشته. هیچ‌وقت سفر نکرده‌ام، همچون آرزویی هم ندارم. اما مسافرها کلی برام تعریف می‌کنند. خبر دارم که قطارها علاوه بر شهرک ف. پایه خیلی شهرهای دیگر را هم گذاشته‌اند. گاهی اوقات به خدمه قطار دستورهای عجیب و غریبی می‌دهند. آن وقت، اینها مسافران را دعوت می‌کنند که پیاده شوند، اغلب به بهانه تماشای منظره‌های زیبا یا این جور چیزها.

مثلاً، غاری، آبشاری، خرابه‌های باستانی‌ای. رئیس قطار، با آن زبان چرب و نرمش اعلام می‌کند «یک ربع ساعت برای تماشای غار عجیب فلان و بهمان» بعد، همین که مسافرها خوب دور شدند، قطار با تمام سرعت به راه می‌افتد و می‌رود.

- پس مسافرها چی؟

- مسافرها هم مدتی از اینجا به آنجا سرگردان می‌شوند، تا بالاخره دور هم جمع می‌شوند کم‌کم شهرکی می‌سازند. این توقفهای بی‌موقع اغلب در جاهایی پیش می‌آید که از آبادی دور است، اما طبیعتش، هرچیزی که بخواهی دارد. این جور جاها پر است از جوانهای سرحال و قلچماق، زن هم تا بخواهی هست. ببینم، تو خوش نداری آخر عمرت را توی یک بهشت با صفا با یک دختر جوون خوشگل بگذرانی؟

پیرمرد چشمکی زد، و با لبخندی دوستانه و نگاه موذیانه‌اش را به مسافر دوخت. درست در همین لحظه در دوردست صدای سوتی بلند شد. سوزنبان، دستپاچه و عصبانی، از جا پرید، فانوسش را بالا برد و بنا کرد به علامت دادن با حرکاتی مضحک.

غریبه پرسید: «این سوت قطار است؟»

پیرمرد بنا کرد به دویدن در امتداد ریلها. کمی دورتر، برگشت و فریاد زد: «آدم خوش اقبالی هستی! فردا به مقصد می‌رسی. گفتی اسمش چه بود؟»

مسافر پاسخ داد: «هـ...»

در همان دم پیرمرد در روشنایی صبح ناپدید شد. اما نور سرخ فانوسش همچنان در میان ریلها نوسان می‌کرد.

از دوردست، قطار با سروصدا نزدیک می‌شد.

اشاره

نویسندهٔ مقاله حاضر بر آن است تا نشان دهد آنچه مولانا «ترجمه پهناور» می‌نامد و تلاش خود را مصروف تحقق آن می‌کند، کمابیش همان عمل تأویل است که در کار فهم متن، تحت عناوین مختلف، بسیار مورد توجه امروزیان نیز قرار گرفته‌است. نویسنده با آوردن شواهد عدیده از اشعار مولانا می‌کوشد مؤیدی برای رأی خود فراهم آورد.

ترکیب «ترجمهٔ پهناور» از نوادر مصطلحات ادیبان و عارفان است که جلال‌الدین مولوی در دکان فقر خود (**مثنوی**) آن را به‌کار بردهِ و مفهومی ژرف و پردامنه و رهگشا برای حوزه‌های فرهنگی ارائه داده است. این ترکیب در این بیت از **مثنوی** تقریر شده است.

این سخن را ترجمه پهناوری
گفته آید در مقام دیگری

ترجمه در لغت به معنی گزاردن، گزارش کردن، گردانیدن، از زبانی به زبان دیگر نقل کردن یا ذکر کردن سیرت و اخلاق و نسبت شخصی آمده است. (معین)

عرفانی. او ترجمه را بزرگترین فن در نقل گسترده به الفاظ و عبارات معهود میان اقوام و ملل و نِحل مختلف می‌داند و پیوسته از ناتوانی واژه‌ها و ضعف ابزارهای بیان در تبیین معانی گله‌ها دارد.

در اندیشه او نقل معنی از متن، ترجمه نام دارد. برخی معانی نیازمند ترجمه پهناورند و بسا که الفاظ و عبارات با تمام تفصیل از نقل معنی و توصیف یافته‌ها و واقعیتهای نانموده عاجز آید. به عبارت دیگر لباس عبارات و کسوت الفاظ منثور یا منظوم که با حروف الفبا دوخته شده است از معانی و بلندای مقصود قاصر آید.

الا ان ثوباً خیط من نسج تسعة
و عشرین حرفاً عن معالیه قاصر

لباسی که از بیست و نُه حرف دوخته شود، از بلندای او کوتاه است.

ترجمه ضروریترین حرفه‌ای است که در تمام شئون زندگی و در تمام اعصار و قرون به کار گرفته می‌شود و به نحوی پویا پیوسته معمول و منظور است.

ادیبان در صناعات ادبی ترجمه را جزء محاسن و صنایع بدیع و از دلایل قدرت طبع و نیروی استادی سخندان بیان کرده‌اند، بدین

حبیب نبوی‌ایجی

مولانا و ترجمه پهناور



مولوی این واژه را در شئون مختلف حیات بشری و عرصه تفاعلات اجتماعی و گزاره کردن رموز مطوی در متن طبیعت و منویات نانموده آدمیان و حتی مقصود و منظوری که صاحب متن در متن نهفته به کار برده و بدین وسیله بابی از معرفت در برابر کاوشگران مفتوح کرده است.

مثنوی او خود ترجمه مبسوطی است از تحرکات باطنی و تفاعلات ذهنی و جنبشهای عرفانی او و نیز گزارشی است از دیالوگ مرموز طبیعت و تأویلی است از وحی و تجربه‌های روحانی و آموزه‌های انحصاری و اندوخته‌های

توضیح که ترجمه را به نقل شعر عربی به پارسی و یا پارسی به عربی تعبیر کرده‌اند. خاصه این عمل بعضاً با استادی ذوفنونی، چنان بلیغ و گسترده و شامل نقل می‌شد که ترجمه از اصل، رساتر و فصیحتر تقریر می‌شد.

صاحب **حدائق‌السحر** ترجمه را در صنعت ادبی چنین تعریف می‌کند: «این صنعت چنان باشد که شاعر معنی بیت تازی را به پارسی نظم کند یا پارسی را به تازی». برای مثال چند نمونه از ترجمه شعر عربی به پارسی را مشاهده می‌کنید:

شربنا علی ذکر الحبیب مدامة

سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

جلال‌الدین مولوی این بیت عربی را به وضوح تمام و رسایی و بلاغت در **مثنوی** چنین ترجمه کرده است:

پیشتر از خلقت انگورها

خورده می‌ها و نموده شورها

جامی همین بیت را با اندک تفاوت به فصاحت تمام چنین نقل کرده است:

بودم آن روز من از طایفه دردکشان

که نه از تاک، نشان بود و، نه از تاک نشان

و این بیت پر معنی **مالک ابن‌اسماء خارجه** را

و اذالدّر زان حسن وجوه

کان للدر حسن وجهک زینا

با ترجمه بدیع و دلنشین **شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی:**

به زیورها بیارایند وقتی خوبرویان را

تو سیمین‌تن چنان خوبی که زیورها بیارایی

در وادی ادب، خاصه در صناعات و بدایع، بیش از این در مفهوم ترجمه رقم نرفته است و آنچه مقصود ما از تقریر این مقاله است در صنعت بدیع مرقوم نیفتاده.

شاید بتوان ادعا کرد که در این مختصر سخن از ترجمه اجتهادی و نقل معانی بی‌کسوت، در قالب زبان و عبارت است و مهمتر نقل فرهنگی دیگر و انتقال درخور و شایسته سنتهای اعصار و قرون سلف به عصر حاضر است. به عبارت بهتر ترجمه پاسخی است بر مقتضیات زمان و سؤالات گونه‌گون و بایسته عصر.

ترجمه پهناور، دلالت متن بر معنی را متضمن است زیرا صرفاً از طریق قواعد دلالت که با زبان و گفتار ارتباط دارد نمی‌توان مستقیماً دلالت متن بر معنی را روشن و آفتابی کرد چرا که معنا در بطن متن، پنهان و پوشیده است و دلالت ظاهری بر معنی ندارد. ترجمه پهناور، آن بخش پنهانی متن را از طریق قواعد دلالت، با معنی ربط می‌دهد. اینجاست که «فهمیدن» که از سوی مترجم معمول می‌گردد حائز اهمیت و گونه‌ای از شناخت به حساب می‌آید که بدون آن عمل دلالت متروک خواهد ماند. در ترجمه پهناور، **زبان به عنوان یک پدیده تاریخی متأثر از شرایط** و امکانات پیرامونی است که با تحول آن، زبان نیز متحول می‌گردد. فهمیدن نیز به نوبه خود از امکانات و کنشهای پیرامونی تأثیر پذیرفته و به موازات تحول آن، تغییر می‌پذیرد. لذا ترجمه پهناور، یک نقل بنیادین و ترجمه محتوایی است که با لحاظ شرطها و امکانها دست به تحویل تاریخی نیز می‌زند.

می‌توان دامنه ترجمه را تا آنجا گسترش داد که شامل زبانهای مختلف جنبندگان طبیعت و حتیٰ جمادات باشد. به این داعیه بلند مولوی دقت کنید که خاک و تمام ذرات طبیعت را دارای گفتار و هوش و بصیرت می‌داند. اما آن گفتار نیازمند ترجمه پهناور است. بنابراین ترجمه، زبان محرمیٰ بین اصحاب گفتار است.

جمله ذرات زمین و آسمان

با تو می‌گویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم

با شما نامحرمان ما خامشیم

نامحرمان همانانی هستند که نمی‌توانند زبان خاک را دریابند و سخن خاک را به گفتار آدمیان ترجمه کنند.

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که تمامی حرکات عالم مسیر مقصود را غیرمستقیم طی می‌کنند مثلاً یک کودک صرفا موافق غریزه برای ارضای جنبش غیرمستشعر لبهایش هر جسمی را که در معرض آن جنبش قرارگیرد می‌مکد. هیچ هدف مستقیمی در این کار ملاحظه نمی‌شود اما از همین طریق مقاصد ارجمند و هدفداری که هرگز به شعور و اندیشه آن کودک خطور نمی‌کند تأمین شده، حیات و مقتضیات دامن گسترش از همین طریق ممکن و محقق می‌گردد. بنابراین میل کودکان در لب، ترجمه پهناوری دارد که تمامی تفاعلات حیاتی را در برمی‌گیرد فلذا کثیری از امیال در بدایت، جنبشی مختصر و مقطوع به نظر می‌آید اما فضای بی‌نهایتی را در امتداد به منصه ظهور می‌آورد. مولوی از کنشهای متضاد و نتیجه‌گیریهای معکوس در جریان طبیعت، ترجمه شایسته‌ای در **مثنوی و دیوان کبیر** به دست می‌دهد. مثلا از تخریب، سخن می‌گوید و آبادی را از آن استنتاج می‌کند، شکافتن و زیرورو کردن زمین را عمران و زراعت و اصلاح حیات می‌داند یا پاره پاره شدن پارچه به دست درزی و خیاط را لباس و تن‌پوش فاخر و سودمندی تعبیر می‌کند.

پاره پاره کرده درزی جامه را

کس زند آن درزی علامه را

او پارگی پارچه را به لباس حاضر ترجمه می‌کند و خرابی خانه را به بنای نو و آبادانی و عمران تعبیر می‌کند.

هر بنای کهنه کابادان کنند

نی کز اول خانه را ویران کنند

او حسن یوسف را بر عالمیان فایده و بر برادران او بی‌فایده و عبث ترجمه کرده است و همچنین لحن داوودی را جانفزا و محبوب و دلنشین و بر محرومان صدای چوب تعبیر می‌کند.

حسن یوسف عالمی را فایده

گر چه بر اخوان عبث بد زایده

لحن داودی چنان محبوب بود

لیک بر محروم بانگ چوب بود

او دین را به نمایشهای متضاد و کنشهای متخالف در عرصه حیات بشری ترجمه می‌کند که نتیجه‌اش حیرانی خلایق است و توضیح می‌دهد که حیرانی حاصل آمده از دین، حیرت متعالی و محو شدن در دوست است:

گه چنین بنماید و گه ضد این

جز که حیرانی نباشد کار دین

او چشم فروبستن در برابر حریف گران جان را نه خواب، بل بز رد و جواب کردن حریفان، ترجمه کرده است.

بیستی چشم یعنی وقت خواب است

نه خواب است این، حریفان را جواب است

در جایی خطای فاحش را به مصابت و درستی ترجمه کرده است، آنجا که شهید را با خون خود مدفون می‌سازند و او را از تغسیل



معاف می‌دارند چنین می‌گوید:

خون شهیدان را از آب اولیتر است

این خطا از صد صواب اولیتر است

مشهور است که در میان عامه دندانهای آشکار حکایت از خنده دارد. مطابق این کلیشه، از قدیم عامیان دندانهای روشن و آشکار را به خنده ترجمه کرده‌اند. اما **متنبّی** از چنین ترجمه بی‌محابا و غیرمنقحی پرهیز داده آنجا که می‌گوید:

اذا رأیت نیوب اللیث بارزة

فلا تظنّن انّ اللیث متبسم

هر گاه دندانهای شیر را آشکار و درخشان دیدی، گمان مبر که آن حیوان می‌خندد!

مولوی پنهانی را به پیدایی فراخ ترجمه کرده زیر خاک نهفتن را به سر سبزی آشکار تعبیر نموده است.

دانه چون اندر زمین پنهان شود

سر او سرسبزی بستان شود

نظامی در متن رخنه‌ها استحکام و در طی اندوه شادمانی را جست‌وجو می‌کند تا ترجمه‌ای گشاده از نمودهای مختصر به عیان آورد.

بسا رخنه که اصل محکمیهاست

بسا انده که در وی خرمیهاست

در عرصهٔ پهناور ادب و در حوزه دامنه‌دار عرف فراوان تجربه شده است که نفی را به اثبات و ضد را به ضد ترجمه کنند، خاصه در گرایش‌های عرفانی و متون رازآلود، این قبیل موارد بسیار است. مولوی در ابیات ذیل «نیست» را به «هست» ترجمه کرده است.

پس مثال تو چو آن حلقه زنی است

کز درونش خواجه گوید خواجه نیست

حلقه زن زین نیست در یابد که هست

پس ز حلقه بر ندارد هیچ دست

اگر متن را بدون توجه به فضا و قراین جانبی و دخالتهای محیطی و شناخت دلالتهای منطقی و دخالت شعور و درّاکه ترجمه کنیم هرگز «نیست» را از هست نمی‌توانیم استخراج کنیم. در **دیوان کبیر** همین معنا را با ظرافت عاشقانه چنان می‌پرورد که نفی، خود، قصد اثبات دارد و در عوالم غنج و دلال از عنوان نفی، اثبات را قصد کرده است، آنجا که می‌گوید:

حلقه زدم به در بر، آواز دلبر آمد

گفتا که نیستم من، یعنی بدان که هستم

مولوی هفتصد سال پیش در ترجمهٔ متن با اشراف و تسلط عظیم، عنایت خاصی به تجزیه و تشریح متن داشته است. امروزه این شیوه مکین راکه مورد توجه مترجمان و مؤوّلان دنیای جدید است با اصطلاح دکنستراکسیون *(deconstruction)*، یعنی شرحه شرحه کردن متن عنوان می‌کنند. امروزه آن جنبشها و شعورورزیهای مولانا در جهان جدید روشمند و تئوریزه شده است. دکنستراکسیون روش معاملهٔ غیرمستقیم با متن است. امروزه به کمک این شیوه از برخورد مستقیم با متن به خاطر پهناوری وگونه‌گونی و جهت‌گیریهای محیطی و زمانی متن پرهیز می‌کنند.

جریانهای نانموده و نهان طبیعت، از طریق ترجمه، از لابه‌لای کلمات و عبارات، به صورتی متناسب با زمان و مکان و اقتضائات فرهنگی و حساسیتهای قومی و اقلیمی خود را عیان می‌کنند.

در صحیح یا سقیم بودن ترجمه متن، قرینه‌های عقلی و حسی و الهامی دخالت دارند. متنبّی با توجه به قرینه، نقص راکمال ترجمه کرده و هشدار داده است که هر گاه قرینه‌ای بیرون از متن باشد لازم است آن قرینه در ترجمه متن دخالت کند، او می‌گوید:

فاذا اتتک مذمتی من ناقص

فهی الشهادة لی بانّی کامل

هر گاه فرد ناقصی نزد تو از من بدی گفت (این قرینه، یعنی بدی گفتن فرد ناقص) خود شهادت بر کامل بودن من است. اینجا یک قرینه خارجی، نقص را به کمال نقل کرده است.

زبان ترجمه در مقام ترجمه پهناور در گفتار خلاصه نمی‌شود. به همین منظور مولانا که از پیش‌کسوتان این حرفهٔ شریف است پیوسته از نارسایی و محدودیت زبان قال می‌نالیده و دهان پهناوری برای ترجمه پهناور می‌طلبیده است:

یک دهان خواهم به پهنای فلک

تا بگویم وصف آن رشک ملک

زبان حال در ترجمه، گشاده‌تر از زبان قال است. با زبان حال ژرفای متن را می‌توان کاوید، تا آنجا که منویات صاحب متن نیز به کاوش درآید و حتی مقتضیات عصر علیرغم فاصلهٔ زمانی از اندیشهٔ صاحب متن استخراج شود. اگر در ذهن صاحب اثر، امور امروزین خطور نکرده باشد، در ترجمهٔ حالی و نقل وجدانی به نحوی فرافکنانه به نیت، تمایل و نگرش امروزی او پی می‌برند. در این مقام، مترجم یک روانشناس ماهر است. در هر مقامی اصحاب ترجمه کار اجتهادی می‌کنند، لذا باید قادر به شناخت موضوع و مصداق باشند و یا با کارشناسان و اصحاب فن در هر موضوعی توافق کنند.

ترجمه بزرگترین و ضروری‌ترین صفت در تعاملات اجتماعی و زندگی بشری است و بدون آن زندگی از شدت صعوبت امکان ادامه نخواهد داشت. مولوی در حوزه زبان حال، همدلی و خویشاوندی و وحدت را تا آنجا پیش می‌برد که ترک و هندو را همزبان و زبان قال را تا آنجا پایین می‌آورد که دو ترک را بیگانه و محاوره آنان را نامفهوم بیان می‌کند.

ای بسا هندو و ترک همزبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان همدمی خود دیگر است

همدلی از همزبانی بهتر است

ترک و هندو، بی‌هیچ قاعده معهودی زبان همدیگر را ترجمه کرده و مفاهیم آن را در می‌یابند چرا که در رابطه درونی و خویشاوندی باطنی، زبان از حد دیالوگ به دریافتهای پهناور نقل می‌شود تا جایی که حتی از سکوت و ابهام نیز می‌توان ترجمه‌ای شایسته به دست داد.

از راه خویشاوندی می‌توان مفهوم در خور و شایسته حال متن را از جان صاحب آن دریافت. آنگاه که اخبار و گزارش از صاحب متن دریافت شد دیگر جایز نیست که واسطه‌های دیگر در میان باشد.

شیخ نجم‌الدین کبری از عارفان نامدار ایران می‌گوید: هاتفی از غیب چنین خطابم کرد که:

و من سمع الاخبار من غیرواسط

حرام علیه سمعها بوسائط

یعنی کسی که اخبار را بدون واسطه از حق دریابد، دریافت اخبار از میانجی‌ها بر وی حرام است.

در ترجمه عالی، گفتِ مترجم همان گفتِ صاحب ترجمه است اما به مقتضای حال و ضرورت زمان. آن متن از وجدان صاحبش بر زبان و قلم مترجم، سرازیر می‌شود. مولوی دعای آن پیر مقتدا را عیناً گفتِ حق بیان می‌دارد:

کان دعای شیخ نی چون هر دعاست

فانی است و گفتِ او گفتِ خداست

پیامبران مترجمان وحی به زبان مردمان بودند که عالیترین دقایق وحیانی را دریافته به عادیترین زبان فرهنگ و عرف و مقتضای اقلیمی و عصری ترجمه می‌کردند و به قاعده و گفتار قومشان وحی می‌گستردند. به این نبوی شریف دقت کنید:

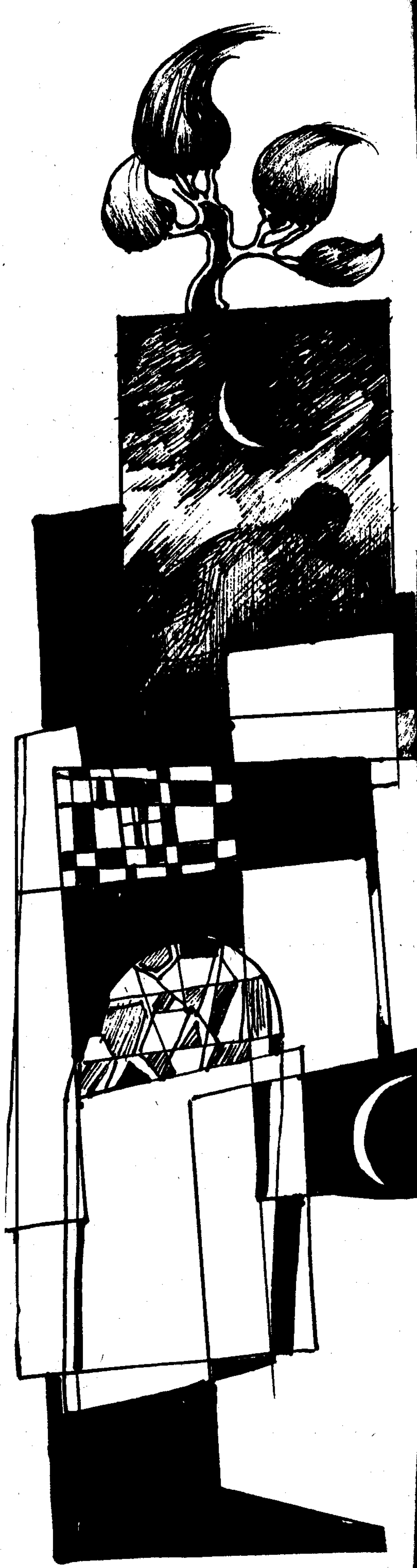
انا معاشر الانبیاء امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم

ما جمهور رسولان به ترجمه دریافتهایمان به قدر اندیشه‌های مردمان مأموریم.

می‌توان گفت که ترجمه موافق توضیحات مزبور، سنتز متضادهای موجود در متن و جوانب آن است. با این توضیح که بین مقتضیات حال و جریانهای گذشته و نیز بین موارد مستقیم و غیرمستقیم، تضاد و تخالف شدید، وجود دارد و مترجم، از میان تز سابق و آنتی‌تز لاحق، سنتز مقتضی را استخراج کرده به تقریر می‌آورد.

محدودیت و وسعت و کهنگی و تازگی ابزارهای ترجمه، در ظهور آن نقش بنیادین دارد؛ بر این اساس ترجمه‌ها با یکدیگر تفاوت کلی خواهند داشت.

مولوی در **مثنوی** جاودانی خود، متنی را به ترجمه افراد مختلف واگذارده اینان با ابزارهای متنوع از یک متن طبیعی واحد به مقتضای محدودیت ادراکات بشری، بدون لحاظ کلیت و پهناوری متن، ترجمه‌های مجمل و ناهمخوان و قرائتهای گونه گون و غیرمشابه، عرضه کردند. مقصود همان قصه پیل در خانه تاریک است که هندوان را به عرصه آورده بودند و در آن تاریکخانه، هر واردی دست بر پیل می‌مالید و با لامسه‌اش آن متن را ترجمه می‌کرد. آن کس که در آن تاریکی، دست بر پشت پیل سوده بود آن را به تخت، ترجمه کرد و دیگری که بر خرطومش دست برده، به ناودان تعبیر کرد و آن دیگر که گوشش را بر کف گرفته، به بادبزن و هر یک به اختلاف، تراجیم گوناگونی را از یک متن، ارائه



دادند. مولوی در نهایت، دریافت کامل پیل را با ترجمه پهناور که شامل تمام تراجم آن عده است ممکن می‌داند. اگر کسی بخواهد همه ترجمه‌ها را وحدت بخشیده و تناسب آن را دریابد باید که به اشراف کامل دست یابد که همانا نگاه و نظر بر هیکل پیل است:

در کف هر کس اگر شمعی بدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی

این مقدار ترجمه نیز محدود به ظاهر آن متن است. اگر کسی بخواهد حکمت و هدف و ژرفای موضوع را دریابد باید در نیت و روح صاحب متن نفوذ کرده و با آن اتحاد پیدا کند.

به نظر می‌رسد ترجمه پهناوری که هفتصد سال پیش، مولانا صورت داده در برگیرندهٔ مقاصد هرمنوتیک مدرن است هر موردی در عرصه هرمنوتیک مدرن در ترجمه مولانا به صراحت و روانی قابل ملاحظه است. مولوی صفات خداوندی را در متن خلایق و در جنبشهای اجتماعی تصویر کرده، ترجمه بدیعی ارائه می‌کند، آنجا که می‌گوید:

خلق را چون آب دان صاف و زلال
اندر آن تابان صفات ذوالجلال

او حیات و جنبش جاودانه صاحب اثر را در متن پویا و زنده مشاهده می‌کند. با این تعبیر، متن، حیات و پویش دائمی دارد و حساسیت صاحب خود را در خود نشان می‌دهد. اصحاب تأویل، روح صاحب اثر را در تمام حروف و کلمات، ملاحظه می‌کنند. این بیت مولوی از چنین حقیقتی گزارش می‌دهد:

آب حیوان خوان، مخوان این را سخن
روح نو بین در تن حرف کهن

روح نو در تن حرف کهن، در واقع جان صاحب سخن است که هرگز از آن برگرفته نمی‌شود.

در مکتب مولانا، عشق، ترجمه پهناور خواست در ضمیر آدمی است. هر اندازه در ترجمهٔ نهاد خواهنده، مهارت و بساطت و حدّت نظر و پهناوری به کار رود، معرکه عاشقی به عنوان عالیترین ترجمه به عرصه ظهور خواهد آمد. عاشق در واقع ضمیر بالنده و جان ناآرام و روح شیدای خود را با بازیگریهای ذوفنون عاشقی ترجمه می‌کند.

همین فن شریف از مو پیچش آن را دریافته و از ابرو اشارتش را می‌بیند و روح عریان معشوق را از متن اعتباری او استخراج می‌کند.

تو مو می‌بینی و من پیچش مو
تو ابرو، من اشارتهای ابرو

ترجمه پهناور همان اشارت روحانیه و لطیفه سبحانیه است که از نمودهای متن به بودش و از بودش به بایدش توجه دارد. «بود» و «باید» را مترجم فرزانه از خلال عبارات کشف می‌کند.

کشف جاذبه کیهانی و قانون عمومی جاذبه از مشاهده سقوط یک سیب از درخت، خود ترجمه‌ای گویا و مفصل از حوادث بدیهی طبیعت است. امروزه، قانون جاذبه خود از ابزارهای مهم ترجمه بسیاری از متون طبیعت واقع شده است. جهان امروز ابزارهای تازه و روشهای بالنده و نظریه‌های نو برای ترجمه متن طبیعت در دست دارد. پاسخ متن، به این نظریه‌ها در مقایسه با ایام قدیم که ابزارها ابتدایی بود کاملاً متفاوت و عمیق است. برخی متون متشابه که تفسیر و ترجمه نمی‌پذیرفت، در اثر دست‌یازی انسان به ابزارهای نوین و روشهای پیشرفته، به ترجمه مسلّم و محکم درآمده است. با این بیان شاید بتوان گفت که متشابه، محکم را در بطن خود دارد که در طی زمان و مکان با تمسک به نظریه‌ها و ابزارهای مترقی و با رشد علم، آن را عینیت می‌بخشد. متشابهات حامل محکمات متونند. مترجم با تجربه‌های امروزین و با استفاده از معلومات مکشوفه عصر، محکمات را از متشابهات استخراج می‌کند. لذا متشابه گر چه در محدوده زمانی خاص و موقعیت مکانی و اقلیمی و حوزه فرهنگی معینی در برابر تفسیر مقاومت می‌ورزد اما با شکستن این محدوده‌ها به ترجمه روشن و صریح تن می‌دهد.

خلاف عقلانیت و حکمت است که در متون موارد غیرقابل ترجمه مطرح شود. چراکه متن صورت نزولی اراده است و نیت از نزول در حوزه کلام تفحص و ترجمه آن توسط بشر است. آنان که ترجمه پهناور قرآن را مجاز ندانسته و باب تأویل بشری را مسدود می‌دانند در واقع منکر نزول قرآنند چراکه قرآن در صورت نزول به حوزه فهم بشری باید در معرض ترجمه آنان قرار گیرد وگرنه امر نزول مورد تردید و انکار قرار می‌گیرد. اگر مورد خطاب قرآن انسانها هستند و از طرفی این متن در متشابهات مفهوم و روشن نیست و از تأویل و تفسیر امتناع می‌ورزد و مفهومش واضح و قابل درک نیست در این صورت صاحب متن را از تبیین منظور خود عاجز و ناتوان معرفی کرده است. بنابراین هیچ متنی وجود ندارد که در مسیر تاریخ و طی زمان و از ترجمه امتناع ورزد. مقتضیات زمانی ابزارهای جدیدی را برای به دست آوردن مفاهیم تازه و در خور، از متن می‌طلبد.

یک نوع ترجمه بازگرداندن و فرود آوردن معقول و مجرد به محسوس است. ترجمه وحی به صورت یک مجموعهٔ مکتوب از این نوع است. ترجمه متافیزیک و جهان فوقانی و مقولات مجرده به کلام و لفظ و به عبارت دیگر بازگرداندن جلوه‌های لاهوتی به ناسوتی، از این صنف است. که این نوع ترجمه نزول نام دارد که نوعی سکولاریته در متن آسمانی محسوب است.

نزول به معنی فرود آمدن و انزال یعنی فرود آوردن در حیطه فرهنگ. نزول، فرود آمدن معانی

در قالب عبارت و موافق فهم مخاطب است. نزول در واقع لباس عبارت بر اندام معانی می‌پوشاند و آرایه‌های عرفی و اقلیمی و زمانی بر مجردات و معقولات می‌بندد تا در حوزه اشتراک عموم و در عرصه تحقیق مخاطبان قرار گیرد. آن عده که متشابهات قرآن را از تأویل بشری مبری کرده‌اند در واقع، منکر نزول قرآنند.

نوع دیگر ترجمه، تصاعد بخشیدن و بالا بردن و ارتقای متن به اول و خاستگاه آغازین آن است که درست نقطه مقابل نزول و به ترجمه تأویلی معروف است. در نزول، معقول و مجرد به محسوس نقل و تحویل می‌شد اما در تأویل حرکت از محسوس به معقول و فراتر رفتن از ظاهر کلام و درک باطنی آن است. تأویل در لغت به معنی ارجاع هر چیزی به اول آن است.

متون آسمانی ترجمه‌هایی از نوع اولند که وجهه آسمانی به کسوت زمینی درآمده و پایه‌های طبیعی بر آن بسته شده و در واقع حقیقت بی‌عنوان تحت عناوین معروف بشری فرود آمده است. اما دربارهٔ همین متون که توسط دانایان و پرعلمان به ترجمه نوع دوم درمی‌آید یعنی از عنوانهای طبیعی به ماورای طبیعت باز می‌گردد باید گفت مفاهیم انتزاعی و پهناوری از آن متون دریافت می‌شود که از ظاهر متن قابل ملاحظه نیست. ترجمه پهناور از نوع دوم محسوب می‌شود که از متون مجمل معانی مفصل را استخراج کند. نوع اول اختصار تفاصیل است و نوع دوم تفصیل اجمال است. مولوی این دو نوع ترجمه را به دو صنف از مردم انتساب کرده و می‌گوید:

بر اهل معنی شد سخن اجمالها تفصیلها
بر اهل صورت شد سخن تفصیلها اجمالها

اهل معنی از ملاحظات مجمل معانی پهناوری را به ترجمه می‌کشند و این تفصیل مسیر فوقانی دارد چرا که تفصیل، جهت عرشی و آسمانی و فرازین را طی می‌کند، اما اجمال سیر نزولی و طبیعی دارد.

به این دقیقه وحیانی که ترجمه نزولی و صعودی را تقریر کرده توجه کنید: انا لله و انا الیه راجعون.

هبوط انسان و افتادن او در این دامگه را ترجمه نزولی و انا لله معنی می‌کنند و صعود و ارتفاع آدمی به سوی عرش و جایگاه مکین خود را ترجمه صعودی یا الیه راجعون تعبیر می‌کنند. این آیه وجهه نزولی و صعودی همه چیز را به اختصار و در عین حال به رسایی و بلاغت و جزالت و استحکام بیان داشته است. مولوی هر نوع جنبش در پهنه طبیعت را به شهادت توحید و اشهد ترجمه کرده و می‌گوید:

جنبش ما هر دمی خود اشهد است
کاو گواه ذوالجلال سرمد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب
اشهد آمد بر وجود جوی آب

مولوی وجدانها را مورد خطاب قرار داده و همگان را به رفعت و رقا دعوت کرده و از جانهای به خاک تنیده معراج می‌طلبد.

به معراج برآیید چو از آل رسولید
رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

تازگیها و طراوت و رویشها و تحمل و صبوریها همه در ترجمه مولانا اشهد است و رکوع و سجود و قیام و قعود ترجمه شده است. جنبشهای خلق و فعل و انفعالات طبیعت به عالیترین مرتبه پرستش ترجمه و تحویل شده است. مولوی زمستان را که تمهیدی برای بهار است به «ایاک نعبد» ترجمه کرده و بهار را که فصل برخاستن و شکفتن است به «ایاک نستعین» تأویل می‌کند.

ایاک نعبد است زمستان دعای باغ
در نو بهار گوید ایاک نستعین
ایاک نعبد آنکه به دریوزه آمدم
بگشا در طرب، مگذارم دگر حزین
ایاک نستعین که ز پری میوه‌ها
اشکسته می‌شوم نگهم دار ای معین

مولوی مکالمهٔ برخاستگان و رویندگان باغ را به زبان گفتاری و محاورهٔ معهود آدمیان، چنین ترجمه کرده است:

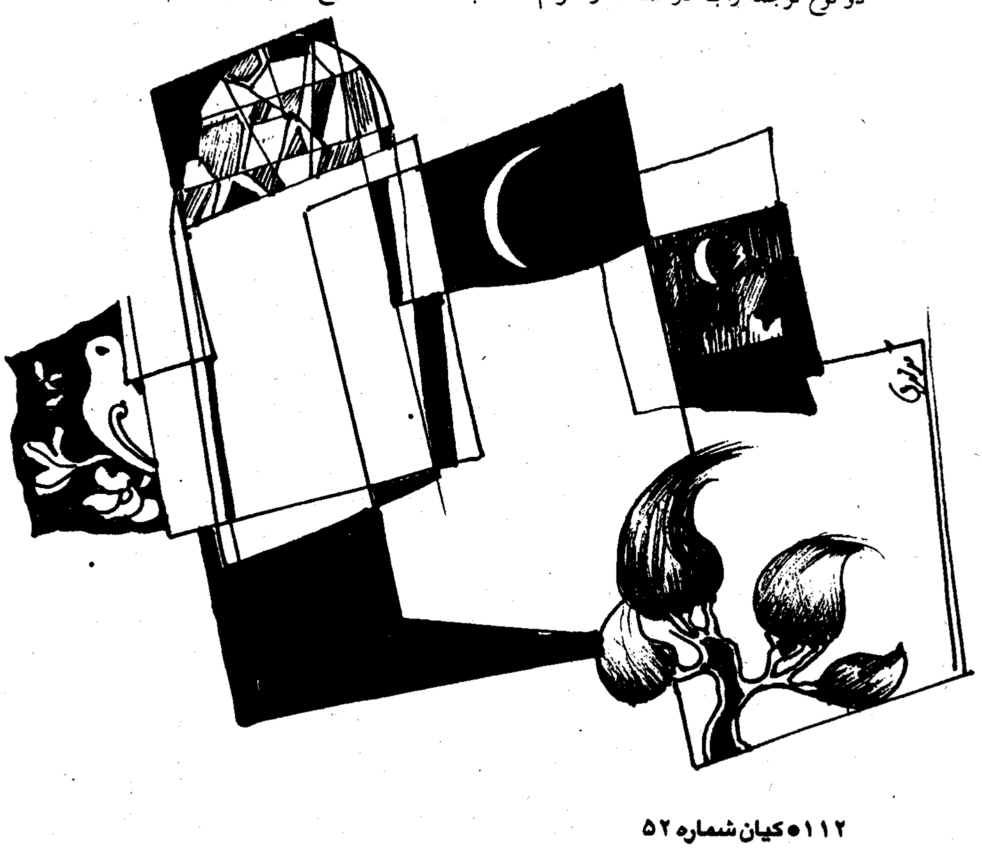
هر لحظه لاله گوید با گل که ای عجب
نرگس چه خیره می‌نگرد سوی یاسمین
سوسن زبان برون کند افسوس می‌کند
گوید سمن فسوس مکن برکس ای لسین
یکتا مزوریست بنفشه شده دوتا
نیلوفر است واقف تزویرش ای قرین
سر چپ و راست می‌فکند سنبل از خمار
ارياح بر يسارش و ریحانش بر یمین
سبزه پیاده می‌دود اندر رکاب سرو
غنچه نهان همی‌کند از چشم بد چنین
بید پیاده بر لب جو اندر آینه
حیران که شاخ تر ز چه افشاند آستین
اول فشاندنیست که تا جمع آورد
وانگه کند نثار، در افشان واپسین
در باغ مجلسی چو نهاد آفریدگار
مرغان چو مطربان بسرایند آفرین
آن میر مطربان که ورا نام بلبل است
مستست و عاشق گل، از آن است خوش چنین
گوید به کبک فاخته کاخر کجا بدیت؟
گوید بدان طرف که مکان نبود و مکین
شاهین به باز گوید کاین صیدهای خوب
کی صید کرد و از عدم آورد بر زمین

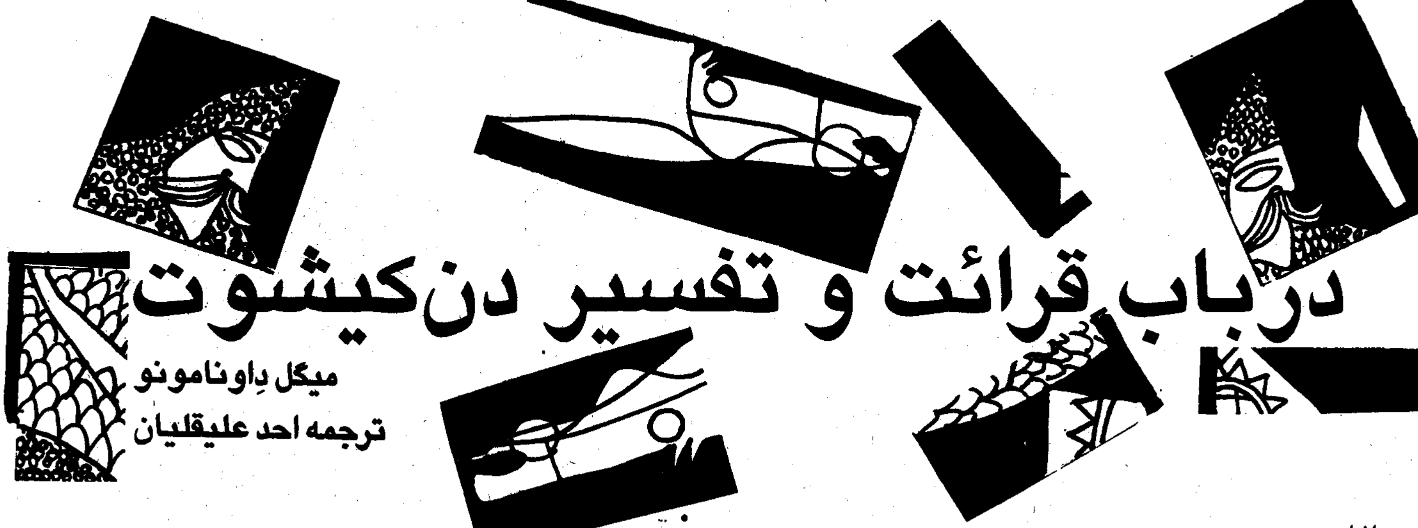
این نمط گسترده‌ترین و فراختترین مقوله در تقریر است که پایانی بر آن نمی‌توان اندیشید. برای ترجمه‌ای که تصاویر خیال را ترسیم می‌کند نهایتی نمی‌توان فرض کرد. مولوی این روش را «مخیلات مصور» نیز تعبیر کرده است.

صورت نداشتند، مصور شدند خوش
یعنی مخیلات مصور شده ببین

سخنم را در اینجا با بیتی از مثنوی حسن ختام می‌دهم و قرائت تفصیلی مقاله را به خوانندگان وامی‌گذارم:

لاجرم کوتاه کردم من زبان
گر تو خواهی از درون خود بخوان





درباب قرائت و تفسیر دن‌کیشوت

میگل دِاونامونو
ترجمه احد علیقلیان

اشاره

به نظر اونامونو ارزش دن‌کیشوت، یا هر اثر برجسته دیگر، به معنای‌ای وابسته است که خواننده می‌تواند در آن اثر بگنجاند. عظمت یک اثر با قدرت الهام‌بخشی آن نسبت مستقیم دارد. اونامونو محدود و متناهی ساختن معنای یک اثر را نشانه «تنبلی روح، عجز فلسفی و بی‌حاصلی» می‌داند. در مقالهٔ مهم زیر، بحث دربارهٔ دن‌کیشوت زمینه‌ای می‌شود تا از رهگذر آن نویسنده توجه خواننده را به برخی مضامین هرمنیوتیک نیز جلب کند.

هزارگاهی، مرد مقدسی از اردوگاه فضل‌فروشان خردمند و نزدیک‌بین از گرد راه می‌رسد و به اطلاع ما می‌رساند که منظور **سروانتس** آنچه این یا آن سمبولیست به او نسبت می‌دهد، نبوده و نمی‌توانسته باشد، چرا که تنها هدف او پایان دادن به خواندن کتابهای سلحشوران بود.

به فرض هم که قصد او همین بوده باشد، نیت سروانتس در **دن‌کیشوت**، اگر اصلاً نیتی در کار باشد، چه ربطی دارد به آنچه دیگران در این کتاب می‌بینند؟ از چه هنگام نویسنده کتاب، کسی است که بهتر از دیگران آن را می‌فهمد؟

از همان آغاز که **دن‌کیشوت** به زیور طبع آراسته شد و در اختیار کسانی قرار گرفت که می‌توانند آن را به دست گرفته بخوانند، کتاب دیگر به سروانتس تعلق نداشته است، بلکه به همه کسانی تعلق دارد که آن را می‌خوانند و حس می‌کنند. سروانتس **دن‌کیشوت** را از روح مردمش و از روح همه بشریت استخراج کرد و در کتاب جاودانه‌اش او را به مردمش و به همه بشریت بازگرداند. از آن هنگام، دن‌کیشوت و سانچو در روح و روان خوانندگان کتاب سروانتس و حتی در روح و روان آنان که هرگزش نخوانده‌اند، به زندگی خود ادامه داده‌است. کمتر کسی حتی با سواد معمولی یافت می‌شود که تصوری از دن‌کیشوت و سانچو نداشته باشد.

در روزگاری نه چندان دور، یک آلمانی فرهیخته به نام **آ. کالتهوف** در کتاب جالب توجه **معضل مسیح** [=Das Christus problem]، بار دیگر به موضوع قدیمی موهوم بودن تاریخی **عیسای ناصری** -که پژوهندگان هرگز یکسره از آن دست نشسته‌اند- بازمی‌گردد. کالتهوف با استدلالهایی کمابیش محکم از این عقیده دفاع می‌کند که اناجیل رمان‌هایی مکاشفه‌ای هستند که مسیحیان یهودی در روم آن را تألیف کرده‌اند. و مسیح چیزی بیش از نماد کلیسای مسیحی نیست؛ کلیسایی که خود در نتیجه نهضتی اجتماعی - اقتصادی از دل جوامع یهودی‌زاده شد. کالتهوف می‌افزاید که این حقیقت نباید نزد مسیحیان چندان اهمیتی داشته باشد زیرا مسیح، عیسای تاریخی‌ای نیست که مورخان [معتقد به] مکتب پروتستان‌های لیبرال کوشیده‌اند با تمام دقت تاریخی و از طریق آنچه نویسنده، ***الهیات ناظر به زندگی عیسی*** *[=Leben-Jesu-Tehologie]* می‌نامد وجودش را از نو اثبات کنند. مسیح هویتی است اخلاقی و دینی که بر ما نازل شده، در درون آگاهی جمعی مسیحیان زیسته، نشو و نما یافته و خویشتن را با نیازهای گوناگون روزگاران سازگار کرده است.

طرح این بحث در اینجا نه به سبب موافقتم با آموزهٔ کالتهوف است و نه به این دلیل که می‌خواهم آن را تخطئه کنم. از تخطئه که الگوی ادبیات بد و فلسفه‌ای بدتر است، منزجرم. بلکه تنها می‌خواهم نظرم را دربارهٔ **دن‌کیشوت** روشن کنم. یقیناً این فکر به طور جدی به ذهن کسی - مگر خودم - خطور نخواهد کرد که **دن‌کیشوت** واقعاً و حقیقتاً وجود داشته است و همهٔ چیزهایی را که سروانتس از آن سخن می‌گوید انجام داده است؛ یعنی درست همانگونه که تقریباً همهٔ مسیحیان می‌اندیشند و بر این باورند که مسیح وجود داشته و همهٔ اعمالی را که انجیلها از آن سخن می‌گویند انجام داده است. با این حال، می‌توان و می‌باید چنین اندیشید که دن‌کیشوت وجود داشته و هنوز هم وجود دارد، شاید با زندگی و هستی‌ای پرشورتر و مؤثرتر از زندگی و هستی او در عالم واقعی.

هر نسلی چیزی بر این دن‌کیشوت افزوده است، و او همواره تحول یافته و بزرگتر شده است. به جای بررسی تمام جزئیات موجود در تذکره‌ها و شروح مربوط به سروانتس،[1] بسیار جالبتر خواهد بود که تفسیرهای گوناگون نویسندگان دربارهٔ شخصیت نجیب‌زاده لامانچا را گردآوری کنیم. دن‌کیشوت به درون صدها اثر راه یافته است و به گفتن سخنها و انجام کارهایی وادار شده است که هرگز در متن سروانتس بر زبان نرانده و انجام نداده است؛ همهٔ این آثار می‌توانند سیمای دن‌کیشوت را بیرون و جدا از صفحات دن‌کیشوت در اختیار ما قرار دهند.

اگر سروانتس دوباره زنده می‌شد و به این جهان بازمی‌گشت، اصلاً هیچ حقی نداشت که از این دن‌کیشوت گلایه کند، زیرا در مقام مقایسه، دن‌کیشوت سروانتس دستمایه و نقطه عزیمتی بیش نیست. اگر سروانتس چنین حقی داشته باشد، مادری هم که می‌بیند کودکش چنان قامتی یافته که او به خواب هم نمی‌دید، و یا اکنون دلخواهش نیست، حق دارد تلاش کند که او را به دوران طفولیت و به آغوش خویش (اگر نگوییم به زهدان خویش) بازگرداند تا دوباره شیرخوارگی از سر گیرد. سروانتس دن‌کیشوت را به این جهان آورد، و همین دن‌کیشوت پذیرفت که در آن زندگی کند، گرچه دن‌میگل [سروانتس] نازنین در اندیشهٔ کشتن و دفن کردنش بود، و سفارش داده بود گواهی فوت او را صادر کنند تا هیچ کس جرأت نکند او را دوباره زنده کند تا دیگر بار راهی سفر شود؛ با وجود این، دن‌کیشوت با استفاده از ترفندهایش خود را زنده کرده است، و در این جهان مرکبش را به پیش می‌راند و اعمال گذشته‌اش را تکرار می‌کند.

سروانتس کتابش را در اسپانیای آغاز قرن هفدهم و برای اسپانیای آن روزگار نوشت؛ ولی در این سه قرنی که از آن هنگام سپری شده است، دن‌کیشوت به همهٔ سرزمینها سفر کرده است. از آنجا که ممکن نیست دن‌کیشوت برای مثال در انگلستان قرن نوزدهم همان باشد که در اسپانیای قرن هفدهم بوده، لذا در انگلستان متحول شده و در [شخصیت] او دخل و تصرف شده است. و این نشان می‌دهد که موجودیت آرمانی او عمیقاً

واقعی است.

تنها حقارت روح (اگر بخواهیم از حسن تعبیر استفاده کنیم) است که برخی از منتقدان اسپانیایی را وامی‌دارد که بر فروکاستن دن‌کیشوت به یک اثر ادبی محض - هر چند که ارزشی والا داشته باشد - پافشاری کنند و همهٔ کسانی را که در این کتاب به دنبال معانی ژرفتر از معانی حقیقی محض هستند، به باد تحقیر و استهزا و ناسزا گیرند.

اگر انجیل ارزشی بی‌حد و حصر یافته است، به سبب همان چیزی است که انسانها طی نسلها با قرائت خویش در آن نهاده‌اند، بدان گونه که



روح آنان از آن تغذیه کرده است. و بر کسی پوشیده نیست که به ندرت می‌توان قطعه‌ای در آن یافت که به صدها طریق - بسته به مفسران مختلف - تفسیر نشده باشد؛ و چه بهتر از این. آنچه اهمیت کمتری دارد این است که آیا نویسندگان اناجیل مختلف واقعاً منظورشان همانی است که متألهان، عرفا و مفسران در آن می‌بینند. نکتهٔ مهم این است که به شکرانهٔ مجاهدت نسلهای پی‌درپی در طی قرون، انجیل یک سرچشمهٔ لایزال تسلی، امید و الهام قلبی است. چرا نباید همین فرایندی که کتاب مقدس طی کرده است، در مورد **دن‌کیشوت** نیز رخ دهد؟

من دیده‌ام که هرگاه در اسپانیا با اشتیاق از **دن‌کیشوت** قولی نقل می‌شود، غالب اوقات بی‌مایه‌ترین و سطحی‌ترین قولهاست، بیشترین حد لفاظی و کمترین جوهر شعری در آن است، قطعاتی که کمتر از همه به تأملات فلسفی و تعالی روح میدان می‌دهد.

به جای دست یافتن به جوهر شعر در **دن‌کیشوت**، که عنصر حقیقتاً جاودانه و جهانی آن است، گرایش داریم در بند ظواهر ادبی آن، و عناصر گذرا و خاص آن گرفتار آییم. به این اعتبار هیچ چیز اسف‌انگیزتر از این نیست که از **دن‌کیشوت** به عنوان متنی برای یادگیری زبان اسپانیولی استفاده کنیم.

آورده‌اند که یکی از پادشاهان انگلستان در قرن هفدهم از یکی از درباریانش پرسیده بود که آیا زبان اسپانیولی می‌داند؛ هنگامی که درباری پاسخ منفی به او داد، پادشاه با تعجب گفت: «افسوس». شخص درباری که گمان می‌کرد

پادشاه لابد می‌خواسته او را به مقام سفیری در اسپانیا منصوب کند یا او را به مأموریتی به اسپانیا بگمارد، به آموختن اسپانیولی همت گمارد. وقتی اسپانیولی آموخت، به دیدن پادشاه رفت تا او را از این امر با خبر کند. و پادشاه در جواب گفت: «از شنیدنش خوشحالم» چون حالا دیگر می‌توانی **دن‌کیشوت** را به زبان اصلی بخوانی». از این گفته پادشاه آشکار می‌شود که او چندان به ارزش **دن‌کیشوت** پی نبرده بود. ارزش **دن‌کیشوت** به این است که به‌راحتی می‌توان ترجمهٔ موفقی از آن به دست داد. این کتاب که بسیار مناسب ترجمه است، وقتی به زبانی دیگر - هر زبانی - ترجمه شود، چیزی از قدرت و شاعرانگی آن کاسته نمی‌شود.

هرگز نتوانسته‌ام با این نظریه که **دن‌کیشوت** ترجمه‌پذیر نیست، موافق باشم. سهل است، تا آنجا می‌توانم پیش روم که بگویم با ترجمه غنی‌تر نیز می‌شود. و اگر این کتاب در خارج از اسپانیا بهتر فهمیده شده است، یکی از دلایل عمده‌اش این است که دلمشغولی با زبان، حجاب زیبایی آن در سرزمینهای بیگانه نشده است.

در تاریخ ادبیات گاه اتفاق می‌افتد که شخص به مثابه شخص، برتر از شخص در مقام مؤلف است؛ از همین روست که غالباً نمی‌توانیم دربارهٔ نویسنده‌ای که حسی شگرف در میان معاصران خویش ایجاد کرده است، به داوری بنشینیم. تنها می‌توانیم از اعتباری که از آن بهره‌مند بوده و از تأثیری که بر جای نهاده دچار حیرت شویم. گاه نیز نویسنده برتر از شخص است، و آثار، بهتر از فردی که آنها را نوشته است. انسانهایی هستند بسیار بدتر از آثارشان، و آثاری هستند بسیار برتر از کسی که آنها را پرداخته است. انسانهایی هستند که درمی‌گذرند، بی‌آنکه تمامت روح خویش را به پای نوشته‌هایشان نثار کرده باشند، اما آن را در گفت‌وگو، در کلام شفاهی و در عرصه عمل مسرفانه خرج کرده‌اند. ستایش پرطمطراق از یکی از قدما که آثارش امروزه در ما گرمایی برنمی‌انگیزد، ما را به شگفتی دچار می‌سازد؛ در چنین مواردی باید فرض کنیم که شخص بسیار بدتر از آثارش بوده است. در دیگر موارد لابد عکس آن صادق است. هیچ تردیدی ندارم که سروانتس نمونه بارز نویسنده‌ای است بسیار کهتر از اثرش، **دن‌کیشوت**.

درواقع، گمان می‌کنم که سروانتس بی‌آنکه ژرفای **دن‌کیشوت** خود را دریافته باشد و شاید بی‌آنکه حتی بدرستی آن را درک کرده باشد، از دنیا رفته است. چنین به‌نظر می‌رسد که اگر سروانتس به زندگی بازمی‌گشت و **دن‌کیشوت** را یک‌بار دیگر می‌خواند، فهمش از **دن‌کیشوت** همان‌قدر نازل بود که فهم مندرج در تذکره‌ها و شروح مربوط به سروانتس. بگذارید تردید نکنیم که اگر سروانتس به این جهان بازمی‌گشت، یک سروانتیست می‌شد، نه یک کیشوتیست. کافی است کتابمان را با کمی دقت بخوانیم تا دریابیم که هرگاه سروانتس نازنین در روایتی ظاهر می‌شود، و بر آن می‌شود تا خود رأساً اظهار نظر کند، صرفاً برای این است که به گستاخی مجال بروز دهد یا احکام موذیانه و غرض‌آلودی درباره قهرمانش صادر کند. از این رو، وقتی برای مثال ماجرای دل‌انگیزی را شرح می‌دهد که در آن دن‌کیشوت سخنانی درباره «عصر طلایی» ایراد می‌کند خطاب به چوپانانی که احتمالاً نمی‌توانستند معنای ظاهری آن را درک کنند - و دقیقاً همین عجز آنان، این خطابه را واجد خصوصیتی پهلوانی می‌کند - سروانتس آن را «گفتاری عبث» می‌خواند. اما بلافاصله بر ما آشکار می‌کند که این خطابه عبث نبوده است، چراکه چوپانان با شیفتگی و دهانی باز از حیرت به سخن او گوش فرا می‌دادند، و از سر حق‌شناسی با ترانه‌های شبانی دین خود را به او ادا می‌کردند. بیچاره سروانتس به ایمان ارباب اهل لامانچا دست نیافت؛ ایمانی که او را به ایراد خطابه به زبانی فاخر برای چوپانان واداشت، با این اعتقاد که اگر این کلمات را درنمی‌یابند، دستکم با موسیقی آن روحشان را تلطیف می‌کنند. این قطعه یکی از پرشمار قطعاتی است که در آن می‌توان اثر انگشت سروانتس را دید.

هیچ‌کدام از این موضوعات نباید ما را دچار شگفتی کند، چون همان‌گونه که اشاره کردم، اگر سروانتس پدر دن‌کیشوت بود، مادرش کشور و مردمی بودند که سروانتس عضوی از آحاد آن به‌شمار می‌آمد. سروانتس صرفاً ابزاری بود که اسپانیای قرن شانزدهم با آن **دن‌کیشوت** را آفرید. سروانتس در این اثر غیرشخصی‌ترین کاری را که می‌توان تصور کرد، و درنتیجه، به تعبیری شخصی‌ترین کار را انجام می‌دهد. سروانتس در مقام نویسنده **دن‌کیشوت** چیزی بیش از کارگزار و نماینده بشریت نیست، این است علت عظمت اثر او.

در موسمی که سروانتس در دامان میهنش پرورده می‌شد، **دن‌کیشوت** در روح او زاده شد؛ به این عبارت که کشور او **دن‌کیشوت** را در روح او آفرید؛ به این ترتیب به محض اینکه به این جهان پا گذاشت، کشورش سروانتس را به دور افکند و نویسنده بار دیگر کاتب آواره بیچاره‌ای شد، طعمه همه دلمشغولیهای ادبی روزگار خویش. و بدین ترتیب بسیاری از مسائل را می‌توان تبیین کرد، ازجمله ضعف قوه نقادی سروانتس و بی‌مایگی قضاوتهای ادبی او، چنان که **مکاولی** پیش از این یادآور شده است. هرآنچه از نقد ادبی در **دن‌کیشوت** یافت می‌شود، از عامیانه‌ترین و ضعیفترین نقدهایی است که می‌توان تصور کرد و به بارزترین وجه [در عرصه نقد ادبی] از فقدان عقل سلیم در او حکایت می‌کند.

و عجبا که مردی چنین دانا که عصاره تام و تمام عقل سلیم بود - و البته سروانتس ما بسیار زمخت هم بود - توانست سلحشوری بیافریند چنین عقل‌باخته و اینسان سرشار از شعور باطنی. سروانتس چاره‌ای نداشت جز آنکه مرد دیوانه‌ای تحویل ما دهد تا بتواند روح بزرگ و جاودانه ملتش را در او تجسم بخشد. حقیقت این است که اغلب اوقات، وقتی که حس جاوید انسانیت که در اعماق وجود معنوی ما لانه کرده است، در جان ما شروع می‌کند به فریاد زدن آرزوهای خود، یا دیوانه به‌نظر می‌آییم، یا تظاهر به دیوانگی می‌کنیم تا به این ترتیب عذری برای قهرمانی خود دست و پا کنیم. نویسنده هزاران بار به این ترفند متوسل می‌شود که آنچه را به‌جد بدان معتقد است، وانمود کند که به مطایبه بر زبان می‌آورد، یا دیوانه‌ای را به صحنه می‌آورد و او را وامی‌دارد تا سخنانی به زبان براند و کارهایی انجام دهد که خود بسیار به گفتن و انجام دادنش مایل است. و با رغبت هم می‌گفت و انجام می‌داد، اگر غریزه حقیر حرکت با گله انسانها آنها را به خفه‌کردن هرکس که آغل را ترک می‌کند وانمی‌داشت؛ آغلی که همگان در پی فرار از آن هستند اما هیچ‌کس را چنین جسارتی نیست، بدان سبب که همگان از مرگ در اثر گرسنگی، تشنگی و از سرمای بیرون آغل، بدون چوپان و سگ‌گله هراسانند.

به هرآنچه از نبوغ در سروانتس هست توجه کنید، و بنگرید که رابطه درونی او با دن‌کیشوت‌اش چگونه است. ملاحظاتی از این دست درواقع باید ما را به ترک سروانتیسم، و بذل توجه بیشتر به کیشوتیسم سوق دهد. خداوند سروانتس را به جهان نفرستاد مگر برای نوشتن **دن‌کیشوت**. و چه خوب بود اگر هرگز نام نویسنده را نمی‌دانستیم و کتابمان اثری بدون صاحب بود، مثل ترانه‌های عاشقانه قدیمی اروپا و، به باور خیلی از ما، مثل ***ایلیاد***.

درواقع شاید مقاله‌ای بنویسم با این مضمون که سروانتس هرگز وجود نداشته، اما دن‌کیشوت چرا. درهرصورت، از آنجا که سروانتس دیگر وجود ندارد، در حالی که دن‌کیشوت همچنان به زندگی خود ادامه می‌دهد، همگی باید مردگان را به حال خود وانهیم و با زندگان راهی شویم، سروانتس را وانهیم و از پی دن‌کیشوت روانه شویم.

و چنانچه یکی از خوانندگان بگوید که این مقاله مشحون از حیله‌ها و تناقضهاست، در پاسخ خواهم گفت که سرسوزنی درباره کیشوتیسم نمی‌داند، و آنچه را دن‌کیشوت یک‌بار به مهتر خود گفت بر او بازگو خواهم کرد: «چون تو را می‌شناسم، سانچو، به آنچه می‌گویی اعتنایی نمی‌کنم.»

طلبه

آنتون چخوف
ترجمه صفدر تقی‌زاده



هوا اول آفتابی و آرام بود. توکاها نغمه‌سرایی می‌کردند، و در باتلاقهای اطراف، جانوری با صدایی چنان حزن‌انگیز زوزه می‌کشید که گویی در یک بطری خالی می‌دمید. ابیایی به پرواز درآمد و صدای شلیک گلوله‌ای شادمانه در هوای بهاری طنین انداخت. اما وقتی تاریکی جنگل را پوشاند، بادی سرد و ناخوشایند و گزنده از سمتِ شرق وزید و همه چیز در سکوت فرو رفت. کنار آب چالها، قندیلهای یخی شکل گرفت و جنگل دلگیر، متروک و خالی به نظر رسید. بوی زمستان می‌آمد.

ایوان ولیکو پولسکی طلبهٔ مدرسهٔ الهیات و پسر خادم کلیسا، پس از یک روز شکار، از مسیری چمن‌زار به خانه برمی‌گشت. انگشتانش بی‌حس شده بود و چهره‌اش از سوز باد می‌سوخت. این هجمهٔ ناگهانی سرما، انگار نظم و روال همیشگی چیزها را بر هم زده بود، در دلِ خود طبیعت هم وحشت انداخته بود و موجب شده بود سایه روشنهای شب زودتر از حد معمول غلظت یابند. همه چیز به نوعی بس متروک، بس اندوهبار بود. تنها در جالیز بیوه‌ها نزدیک رود، نوری سوسو می‌زد. اما تا دوردستهای اطراف، آنجا که روستا در فاصله چهار پنج کیلومتری قرار داشت، همه چیز غرق در مه غلیظ شامگاهی بود. طلبه به یاد آورد که وقتی از خانه بیرون آمده بود، مادرش پابرهنه روی کف ایوان نشسته بود و سماور را پاک می‌کرد و در همان حال پدرش سرفه کنان کنار بخاری دراز کشیده بود. در این روز در خانه خبری از پخت‌وپز نبود زیرا امروز روز آدینهٔ یادگار مصلوب شدن حضرت عیسی بود، و او سخت احساس گرسنگی می‌کرد. کِز کرده از شدت سرما با خود اندیشید که در روزگار رایوریک، ایوان مخوف و پطر کبیر هم درست یک همچو بادی می‌وزیده است. در روزگار آنها هم این گونه فقر و گرسنگی شدید بیداد می‌کرده است: همان بامهای گالی‌پوشِ سوراخ، همان نادانی و فلاکت، همان ویرانی همه جانبه، همان اندوه و احساس ظلم. همهٔ این وحشتها وجود داشته‌اند و هنوز هم وجود دارند و همچنان وجود خواهند داشت، و گذشت هزار سال دیگر هم، اوضاع را بهبود نخواهد بخشید. دلش نمی‌خواست به خانه برگردد.

این جالیز را جالیز بیوه‌ها نامیده بودند چون دو زن بیوه، مادری و دختری آنجا را اداره می‌کردند. آتشی در هوای آزاد، چالاک شعله‌ور بود ـ ترق و توروقی راه انداخته بود و زمین شخم

زدهٔ اطراف را روشن می‌کرد. واسیلیسای بیوه، زنی بلند قد، فربه و سالخورده که کت پوستی مردانه به تن داشت ایستاده بود و غرق در فکر به شعلهٔ آتش نگاه می‌کرد. لوکریا، دختر کوتاه قدِ آبله‌روی به ظاهر خل وضعش روی زمین نشسته بود و دیگ غذا و چند قاشق را می‌شست. معلوم بود تازه شامشان را خورده‌اند. صدای چند مرد شنیده می‌شد، کارگرانی محلی که داشتند کنار رودخانه به اسبهاشان آب می‌دادند.

طلبه که به سوی آتشی که در فضای باز می‌سوخت نزدیک می‌شد گفت: «باز هم زمستان برگشته است. سلام بر شما.»

واسیلیسا یکه خورد، اما زود او را شناخت و با صمیمیت لبخند زد. گفت: «شما را نشناختم؛ خدا خیرت بدهد، ثروتمند می‌شوی.»

با هم حرف زدند. واسیلیسا، زنی با تجربه که سالها در خانه اشراف، نخست به صورت قابله و بعد پرستار بچه‌ها خدمت کرده بود با ظرافت حرف دلش را باز می‌گفت، و لبخندی ملایم و متین هیچ‌گاه از چهره‌اش محو نمی‌شد. دخترش لوکریا، زنی دهاتی که شوهرش او را سخت کتک زده بود، فقط چشمهایش را به طلبه دوخته بود و هیچ نمی‌گفت. چهره‌اش حالتی غریب داشت، چونان چهرهٔ آدمی کر و لال.

طلبه دستهایش را به سوی آتش دراز کرد و گفت: «در برابر یک همچو آتشی، پطرس رسول هم خودش را گرم می‌کرده است، پس در آن ایام هم هوا باید سرد بوده باشد. آخ، لابد شب وحشتناکی بوده، مادرجان! شبی بس دراز و غم‌انگیز!»

به تاریکی دور و برش نگاه کرد و سرش را تند تکان داد و پرسید: «بی‌شک قرائت دوازده باب اعمال رسولان را شنیده‌ای؟»

واسیلیسا پاسخ داد: «بله، شنیده‌ام.»

«اگر یادت باشد، در شام آخر پطروس به عیسی مسیح گفت: "من حاضرم به همراه تو به درون تاریکی و تا سرحد مرگ بیایم" و عیسی مسیح، خداوند ما این گونه به او پاسخ داد: "به تو می‌گویم، پطرس، پیش از آنکه خروس بخواند، تو مرا سه بار انکار خواهی کرد". پس از شام، عیسی مسیح با دردی مهلک به باغ رفت و دعا خواند، و پطرس بینوا که از لحاظ روحی خسته بود ضعف داشت و پلکهایش سنگین بود، نمی‌توانست در برابر خواب تاب بیاورد. به خواب رفت. بعد شنیدی که یهودا چگونه همان شب عیسی مسیح را بوسید و او را به شکنجه‌دهندگانش لو داد. او را گرفتند و نزد کاهن اعظم بردند و کتکش زدند، در همان حال، پطرس خسته و فرسوده از عذاب و دلهره، همچنان خواب‌آلود، می‌دانی، چون حس می‌کرد چیزی دهشتناک روی زمین در حال وقوع است، پشت سر او راه افتاد... او عیسی مسیح را فراوان و از جان و دل دوست می‌داشت و اکنون از دور می‌دید چگونه کتکش می‌زنند...»

لوکریا قاشقها را زمین گذاشت و ثابت به طلبه چشم دوخت.

طلبه ادامه داد: «به سراغ کاهن اعظم آمدند، عیسی را بازجویی کردند، و در این اثنا چون هوا سرد بود کارگران در حیاط آتشی افروختند و خود را گرم کردند. پطرس نیز همراه آنها نزدیک آتش ایستاد و خود را گرم کرد، همان طور که من الآن خودم را گرم می‌کنم. زنی تا چشمش به او افتاد گفت: «او هم با عیسی جلیلی بوده است» درست مثل اینکه بگوید او را هم باید برای بازجویی ببرند. و همهٔ کارگرانی که کنار آتش ایستاده بودند، باید با اخم و بدگمانی به پطرس نگاه کرده باشند، زیرا دستپاچه شد و گفت: «من او را نمی‌شناسم» چند لحظه بعد، دوباره کسی او را به صورت یکی از حواریون عیسی شناخت و گفت تو هم یکی از آنها هستی اما او دوباره انکار کرد. و برای بار سوم کسی درآمد که: «عجب، یعنی من شما را امروز در باغ با او ندیدم؟» و برای بار سوم انکار کرد. و دردم خروس بانگ زد، و پطرس که از دور به عیسی مسیح می‌نگریست، سخنانی را که عیسی شامگاه آن روز به او گفته بود به یاد آورد... به یاد آورد، به‌خود آمد، از حیاط بیرون رفت و زار زار گریست - زار زار، در انجیل نوشته شده است «پس بیرون رفته زار زار بگریست» تصورش را می‌کنم: باغ آرام آرام، تاریک تاریک و در آن سکوت و آرامش، صدای هق هق گریه‌اش محو به گوش می‌رسید...»

طلبه آهی کشید و به فکر فرو رفت. واسیلیسا که هنوز تبسمی بر لب داشت، ناگهان بغض کرد. دانه‌های درشت اشک از روی گونه‌هایش سرازیر شد و با آستین پیراهن، صورتش را در برابر آتش پوشاند. گویی از گریه‌اش شرمنده است. و لوکریا که بی حرکت به طلبه خیره شده بود، سرخ شد و مثل کسی که درد طاقت‌فرسایی را تحمل می‌کند چهره‌اش در هم رفت.

کارگران از کنار رودخانه بازگشتند، و یکی از آنها که سوار بر اسبی بود کاملاً نزدیک شد، و روشنایی آتش روی چهره‌اش می‌لرزید. طلبه به بیوه زنها شب به خیر گفت و به راهش ادامه داد. و بار دیگر تاریکی او را فراگرفت و انگشتهایش رفته رفته کرخت شد. باد پرسوزی می‌وزید، زمستان براستی بازگشته بود و انگار نه انگار که پس فردا عید پاک است.

اکنون طلبه به واسیلیسا فکر می‌کرد: از آنجا که فراوان اشک ریخته بود، پس همهٔ آنچه شب پیش از به صلیب کشیدن عیسی مسیح بر سر پطرس آمده بود، باید به نحوی به او مربوط باشد... .

به دور و برش نگاه کرد. روشنایی دور افتاده همچنان در دل تاریکی سو سو می‌زد، و اکنون طرح هیچ پیکره‌ای اطراف آن دیده نمی‌شد. طلبه به فکر افتاد که اگر واسیلیسا گریه کرده، و دخترش گرفتاریهایی داشته‌است، پس از این قرار هرچه او برای آنها نقل کرده، آن چه نوزده قرن پیش اتفاق افتاده، با زمان حال مرتبط است - به هر دوی آنها، به آن روستای متروک، به خودش، به همهٔ مردم مرتبط است. پیرزن به‌گریه افتاده بود، نه به این دلیل که او توانسته بود داستان را به شکل مؤثری تعریف کند، بلکه چون پطرس در کنارش بود، چون با تمام وجود به آنچه در روح او می‌گذشت دلبستگی داشت.

و ناگهان شادمانی، در روح طلبه به غلیان درآمد، و حتی لحظه‌ای درنگ کرد تا نفسی تازه کند. با خود اندیشید: «گذشته با زنجیر ناگسسته‌ای از حوادث که یکی پس از دیگری رخ می‌دهد با زمان حال مرتبط است» و به نظرش آمد که هم اکنون هر دو سر زنجیر را دیده‌است؛ که وقتی به یک سر آن دست می‌زنند، سر دیگر به لرزه می‌افتد.

وقتی با قایق مسافری، از عرض رودخانه گذشت و بعد از تپه بالا رفت، به روستای خود و به سمت غرب نگاه کرد، به آنجا که غروب سرد ارغوانی، حاشیهٔ باریکی از روشنایی جا گذاشته بود، با خود اندیشید که حقیقت و زیبایی که زندگی آدمی را در آن باغ و در حیاط خانهٔ آن کاهن اعظم هدایت کرده بود، بی‌هیچ وقفه‌ای تا امروز ادامه یافته‌است و از قرار معلوم همیشه در زندگی بشری و در واقع در همهٔ زندگیهای دنیوی اصلیترین چیزها بوده‌است؛ و احساس جوانی، سلامت و سرزندگی - تازه بیست و دو سالش بود - و آن انتظار شیرین وصف‌ناپذیر خوشبختی، خوشبختی رازآمیز ناشناخته، اندک اندک وجودش را فراگرفت، و زندگی در نظرش دلپذیر، شگفت‌انگیز و سرشار از معانی بلند جلوه کرد.

از سوی دیگر

اشاره

در شماره ۵۱ کیان مقاله‌ای به قلم هومن پناهنده، باعنوان «از بهر خدا مخوان» چاپ شد. این مقاله نقدی بر ترجمه چهار کتاب در حوزه دین‌شناسی بود. در پی این نقد، آقای عباس یزدانی (مترجم یکی از چهار کتاب) در مقام پاسخ، نامه‌ای به کیان ارسال کردند. این نامه ضمناً حاوی نقد ایشان بر ترجمهٔ مقاله «تجربهٔ دینی ادراک خداوند است» به قلم مالک حسینی (کیان ۵۰) بود.

کیان مناسب دید پاسخ انتقادی آقای یزدانی را در اختیار آقایان پناهنده و حسینی قرار دهد و پس از دریافت پاسخهای ایشان، تمامی این گفت‌وگوی مکتوب را یک‌جا به‌چاپ بسپارد. در زیر ابتدا نامه یزدانی، سپس پاسخ حسینی و در انتها جواب پناهنده به نامه یاد شده می‌آید. امیدواریم با درج همزمان این سه نوشته، داوری برای خوانندگان محترم ساده‌تر شود.

از بهر خدا

در شمارهٔ پنجاهم نشریهٔ وزین کیان، برادر محترم جناب آقای **هومن پناهنده** نقدی بر ترجمهٔ بنده از کتاب *Religious Experience* تألیف Wayne Proudfoot نوشتند که لازم دیدم نکاتی را درباره نقد ایشان تذکر دهم. بدون شک بالندگی فن ترجمه در سالهای اخیر در ایران مرهون باریک‌بینی و نقادی نسبت به کار مترجمان بوده و امیدواریم این باب همچنان مفتوح بماند. اینجانب ضمن تحسین دیدگاه نقادانه ناقد محترم و برای اتقان بیشتر کارهای بعدی ایشان نکاتی را متذکر می‌شوم.

* ناقد محترم در این نقد بیشترین همت خود را بر این معطوف داشته که واژهٔ Expression باید به «بیان» ترجمه شود و نه «تعبیر». مستند ناقد در این ادعا **فرهنگ *اصطلاحات* ماری بریجانیان** و **فرهنگ *علوم انسانی* داریوش آشوری** است. در حالی که به اعتراف خود ناقد فرهنگ اول نیز این خطای بزرگ! را مرتکب شده است. فرهنگ آشوری نیز این واژه را به «عبارت» و «ترجمان» برگردانده است. «ترجمان» معادل دقیق «تعبیر» است. فرهنگهای متداول دیگری مثل **فرهنگ حیّیم** و **فرهنگ *باطنی*** و **فرهنگ *آریانپور*** نیز این واژه را به «تعبیر» برگردانده‌اند. ملاحظه می‌کنید که با این وضعیت اگر کسی این واژه را به تعبیر ترجمه کند بر فرض که نکته‌ای مستحسن را رعایت نکرده باشد مرتکب خطا نشده است! در حالی‌که ناقد خود را به آب و آتش زده است تا با نوعی قیاس و استحسان شخصی که همواره در ترجمه باید از آن پرهیز کرد به خواننده القا کند که چنین معادلی برای واژهٔ Expression غلط است.

نکتهٔ مهمتر که ناقد به آن تفطن نیافته و لازمه آن اشراف بر مباحث تجربهٔ دینی است اینکه صاحب‌نظران بحث تجربهٔ دینی، Expression را بیانِ خود جوش و غیر اختیاری از تجربه می‌دانند، مثل دلالت خمیازه بر خستگی، برای انتقال این نکته، واژهٔ «تعبیر» تا حدّی گویاتر از واژه «بیان» است (دقت کنید).

* بجز یکی دو مورد، ایرادات ناقد همه از همین دست است، یعنی معادلهای ایشان شاید بهتر باشد ولی معادلهای مترجم غلط نیست. مثلاً در ترجمه but تفاوت آشکاری بین «اما» و «بلکه» نیست و گیر دادن به این امور حاکی از بی‌تجربه بودن در فن ترجمه است.

ترجمه فنی است که به اعتراف دست‌اندرکاران آن، از تألیف و تصنیف به مراتب دشوارتر است. هر مترجم باید سه ویژگی را در حد اعلا داشته باشد. تسلط به زبان مبدأ، تسلط به زبان مقصد و تسلط به حوزه‌ای که در آن دست به ترجمه می‌زند. مثلاً اگر مباحث فلسفی را ترجمه می‌کند حداقل در آن شاخهٔ خاص باید از اصطلاحات و دعاوی مطرح، آگاهی داشته باشد. و چون این ویژگیها جز برای نوادری از افراد به طور کامل فراهم نمی‌آید از این رو بازار ترجمه جداً آشفته است و کمتر ترجمه‌ای را می‌توان یافت که بوی تند ترجمه از آن به مشام نرسد. به هر حال کسانی که به این وضع واقف باشند ترجمه‌هایی را که اغلاط مسلم انگشت‌شماری داشته باشند جزء ترجمه‌های خوب قرار می‌دهند و گیر به «اما» و «بلکه» نمی‌دهند.

چون ممکن است ناقد محترم این سخن را گریز از نقد یا عذری ناموجه تلقی کند مروری می‌کنیم به ویرایش ایشان از ترجمه مقالهٔ **ویلیام آلستون** در همین شماره نشریهٔ کیان، که حجم تقریبی آن شش صفحه است ولی لااقل شصت غلط آشکار در آن به چشم می‌خورد، به بعضی از آن اغلاط توجه کنید:

۱. در اثر اشراف نداشتن به مباحث تجربهٔ دینی و رجوع به فرهنگهای دست دوم واژهٔ **perception** را به «ادراک» ترجمه کرده‌اند در حالی‌که منظور از این واژه ادراک مبتنی بر حس است و باید آن را به «احساس» ترجمه کرد. جان کلام مدعیان بحث تجربهٔ دینی این است که دیگران خدا را ادراک می‌کنند و شخصی که تجربه دینی دارد خدا را احساس می‌کند. ویلیام آلستون نیز در سراسر این مقاله بر همین ادعا متمرکز شده است و شما با آوردن عنوان «تجربهٔ دینی ادراک خداوند است» همه تلاش و پیام نویسنده را که با عنایت خاصی واژهٔ **perception** را انتخاب کرده است پایمال کرده‌اید و از خود نپرسیده‌اید که اگر منظور نویسنده «ادراک» بود چرا واژهٔ رایج **understanding** را انتخاب نکرده است. در اثر این اشتباه فاحش در پیشانی و متن مقاله از هم گسستگی زیادی پیش آمده است مثلاً خواننده با کلماتی نظیر «آگاهی ادراکی» و «باورهای مبتنی بر ادراک» رو به رو می‌شود که هر چه به خود فشار بیاورد چیزی سر در نمی‌آورد. بنگرید که اگر عنوان مقاله چنین بود: «تجربهٔ دینی یا احساس خدا»! چقدر خواننده به فهم مقاله نزدیک می‌شد.

۲. عجیب‌تر از مورد بالا ترجمهٔ

noetic به «ذوقی» است. این لغزش نیز ناشی از مراجعه به فرهنگهای دست چندم است. در حالی‌که اگر مترجم یا ویراستار محترم به مأخذ مادر سر می‌زدند و یا از بحث تجربه دینی اطلاع وافی داشتند چنین اشتباهی نمی‌کردند. این واژه را باید به «معرفتی» ترجمه کرد. آلستون نیز مثل ویلیام جیمز، استیس و دیگر صاحبنظرانِ این بحث تصریح می‌کند که یکی از ویژگیهای تجربه دینی معرفت بخشی آن است. در فرهنگ وبستر آمده است:

noetic = relating to noesis
noesis = direct intellectual apprehension

۳. Union with God را باید به «اتحاد با خدا» ترجمه کرد نه «وصال خدا».

۴. intercourse را باید به «اتصال» یا «آمیزش» ترجمه کنید نه به «تبادل».

۵. presentation را با presence اشتباه گرفته و به جای آنکه آن را به «تجلی» معنا کنند به «حضور» برگردانده‌اند. (شمارهٔ ۴۴ یادداشتها)

۶. literal sense را باید به «معنای لغوی» ترجمه کنید نه «معنای حقیقی کلمه».

۷. subjectivist construal را باید بنابر گفتهٔ خودتان! به «تفسیر ذهن‌بنیاد» ترجمه کنید نه «تفسیر شخصی‌نگر».

۸. The Rite of Spring را باید به «مراسم بهار» ترجمه کنید نه «تقدیس بهار». در هیچ فرهنگی برای Rite چنین معادلی قرار نداده‌اند.

۹. The One را باید به «آن یگانه» ترجمه کنید نه «یگانهٔ مطلق»، یعنی اگر چه این کلمه اشاره به خداوند است ما حق نداریم پیش خود کلمهٔ «مطلق» را در ترجمه اضافه کنیم.

۱۰. good نباید به «لطیف» ترجمه شود، معادل درست آن «خیرخواه» یا «نافع» است.

۱۱. character را باید به «ویژگی» ترجمه کرد نه «کیفیت».

۱۲. givenness را در یک جا به «دریافت» و در جای دیگر در همین مقاله به «دادگی!!!» ترجمه کرده‌اید.

بقیه اغلاط مربوط به ویرایش و ترجمه مقالهٔ آلستون را به دلیل اطاله آن مطرح نمی‌کنم. در صورت تمایل ناقد محترم برایشان ارسال خواهم کرد.

در خاتمه چند تذکر را سودمند می‌دانم.

۱. برای مترجم حرفه‌ای روا نیست که به مآخذ و فرهنگهای دست دوم مراجعه کند.

۲. فرهنگهای انگلیسی به فارسی مشحون از اغلاط است و می‌توان برای هر کدام از آنها نقد مفصلی نگاشت. باید سعی کرد حداقل از فرهنگهای یک زبانهٔ رندم هاوس، وبستر، آکسفورد و بی‌بی‌سی استفاده کنیم (شاید از همه بهتر برای مترجم متون تخصصی، فرهنگ رندم هاوس باشد).

۳. یکی از فرهنگهای دقیق و مفید که در ایران چندان شناخته شده نیست فرهنگ انگلیسی به عربی المورد است. اگر مترجمی به زبان عربی آشنایی داشته باشد فراوان از آن سود خواهد برد. زبان عربی به دلیل غنا و انعطاف فوق‌العادهٔ آن برای معادل یابی نظیر ندارد.

۴. بازار ترجمهٔ متون تخصصی در ایران از آنچه گفتید نیز آشفته‌تر است. حتی در ترجمه متون حساسی مثل قرآن نیز که باید به یک لجنهٔ بزرگ سپرده شود، عده‌ای یک تنه به میدان آمده و اشتباهات بزرگی به جای می‌گذارند. شاید آخرین ترجمهٔ فارسی قرآن ترجمه آقای خرمشاهی باشد که با اشراف بر لغزشهای مترجمان قبلی نوشته شده است، ولی مع‌ذلک حداقل دو هزار خطا دارد. اگر باور نمی‌کنید به نقد اینجانب از ترجمه ایشان در دو نشریهٔ قرآنی بینات[1] و مبین[2] مراجعه کنید.

۵. شاید تا اینجا برای ناقد محترم روشن شده باشد که ترجمه یا هر گونه نوشتاری ایمن از خطا نیست. آدمی وقتی نوشته‌های هفتهٔ قبل خود را مرور می‌کند آن را نیازمند حک و اصلاح می‌بیند چه رسد به نوشته‌های گذشته‌های دور خود که گاه با رویت مجدد آن از خود خجالت می‌کشد که آیا راستی این من بودم که اینها را نوشتم! آری یگانه نوشتاری که هرگز نمی‌توان ذره‌ای آن را جابه‌جا کرد قرآن است که ولوکان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً، از این رو همچون راقم از نقد و ایراد بر ترجمه دلتنگ نشوید که این بلایی است عام البلوا و این اُفت و خیزها نردبانی است به سوی تعالی.

یادداشتها

۱. شماره ۱۲.
۲. شماره ۹ و ۱۰.

عباس یزدانی

جناب آقای دکتر سلطانی، سردبیر محترم مجلهٔ *کیان*

با سلام و آرزوی سلامتی و توفیق «از بهر خدا...» رسید؛ سپاسگزارم. روی سخن نویسندهٔ محترم ـ حتی آنجا که به ترجمهٔ اینجانب از مقالهٔ آلستون می‌پردازند ـ یکسره با جناب آقای پناهنده است، اما چون مسئولیت ترجمه اولاً بر عهده مترجم است، دربارهٔ بخش مرتبط با ترجمهٔ مقالهٔ آلستون توضیحاتی می‌دهم. قبل از آن، ضمن تشکر فراوان از منتقد محترم که پاره‌ای از وقت خویش را صرف ترجمهٔ اینجانب کرده‌اند، تقاضا می‌کنم بقیهٔ اغلاط استخراجی خود را نیز برای چاپ و آگاهی خوانندگان «تجربهٔ دینی ادراک خداوند است» در اختیار *کیان* قرار دهند. نگارنده در کار ترجمه دو دغدغهٔ اصلی دارد. اول، حفظ تعهدی که به نویسندهٔ اثر در خویش احساس می‌کند و اثر او را امانتی نزد خود می‌داند. دوم، ادای حق خواننده، که ترجمه وقتی از وی می‌گیرد و حق اوست که ـ تا آنجا که ممکن است ـ مراد نویسنده را بدرستی دریابد. از این‌رو، هر گونه تلاشی را که به حفظ و ادای این تعهد و حق مدد رساند ارج می‌نهد و بویژه، «نقد» را مکمل کار خود می‌داند. و اما بعد:

۱. الف) کاملاً درست است؛ مترجم «تجربهٔ دینی...» نه فقط به مباحث تجربهٔ دینی، بلکه به هیچ مبحثی اشراف ندارد.

ب) در مقالهٔ «تجربهٔ دینی...»، احساس را معادل مناسبی برای perception نمی‌دانم. سعی آلستون مصروف آن است که از طریق مقایسهٔ تجربهٔ دینی با تجربهٔ حسی، نشان دهد که چگونه این تجربه نحوه‌ای ادراک است. خوب است یکبار دیگر همان بخش اول و اوایل بخش دوم مقاله را مرور کنیم تا هم مراد آلستون را بهتر دریابیم، هم بتوانیم از بین دو واژهٔ «ادراک» و «احساس» به انتخاب درست برسیم. اگر خواننده برای سردرآوردن از «آگاهی ادراکی» و «باورهای مبتنی بر ادراک» باید به خود فشار بیاورد و آخرش هم چیزی سردرنیاورد، خدا می‌داند که با خواندن، مثلاً، «احساس غیرحسی» (به جای «ادراک غیرحسی») به کجا باید پناه ببرد.

۲. حق کاملاً با نویسنده «از بهر خدا...» است. تأثر ناآگاهانه از یکی از کتابهای نسبتاً معروف در حوزهٔ مورد بحث ما (و نه مراجعه به «فرهنگهای دست چندم»، که اساساً واژهٔ خاص noetic را نیاورده‌اند) منشأ این خطای فاحش است. ضمن عذرخواهی از خوانندگان «تجربهٔ دینی...»، از آنان می‌خواهم که سطر ۳۰-۲۹ در صفحهٔ ۱۸ شمارهٔ ۵۰ *کیان* را بدین صورت تصحیح کنند: پراودفوت تا آنجا پیش می‌رود که «معرفت بخشی» را ـ که جیمز و... (از منتقد محترم که سبب‌ساز این تصحیح شدند، باز هم سپاسگزارم.)

۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷. نمی‌پذیرم و حداکثر به تفاوت در ذوق برگردانده، «استحسانی» می‌دانم.

۸. مبنای انتخاب «تقدیس بهار» به جای «مراسم بهار»، که همچنان بر آن مصرّم، *دایرةالمعارف فارسی* مصاحب بوده است. نگارنده، به دلایلی که اکنون مجال طرح نیست، دست‌کم در مواردی از این دست، به این مرجع معتبر اعتماد دارد.

۹ و ۱۰ و ۱۱. ایضاً نمی‌پذیرم و حداکثر به حساب «استحسان» می‌گذارم.

۱۲. بله، givenness در یک عبارت به «دریافت» برگردانده شده است که گمان می‌کنم وافی به مقصود باشد، اما آنجا که به صورت منفرد آمده مترجم پس از تأمل

بسیار و مشورت (هم با زبان‌دانی صاحب‌نظر و هم با دوستی آشنا با آرای آلستون و دقیق‌النظر) و رد معادلهایی چند ـ ازجمله «موهوبیت» که به مدد «المورد» به آن رسیده بود ـ به تأسی از اصطلاح‌سازی نویسندهٔ مقاله، معادل‌سازی کرده و مبنای معادل‌سازی او همان «دادهٔ» جاافتاده در فارسی امروز بوده که برای datum لاتینی وضع شده و معادل انگلیسی آن given است. و البته فهم اصطلاح جدید یک نویسنده محتاج دقت و قرار دادن آن در بافت بحث اوست والا برای «دادگی»، نه سه علامت تعجب، هفده علامت تعجب هم کافی نیست. با اینهمه، اگر معادل مناسبتری پیشنهاد شود البته که پذیرفتنی است.

و در خاتمه:

مترجم «تجربهٔ دینی...» حرفه‌ای نیست، پس لابد مراجعهٔ او به «مآخذ و فرهنگهای دست دوم» روا و بخشودنی است. به‌علاوه، در علت‌یابی خطاهای ترجمه، گمان می‌کنم تأکید بیش از اندازه بر اغلاط فرهنگهای انگلیسی به فارسی منصفانه نباشد. قوت و ضعف فرهنگهای موجود کمابیش آشکار شده است و، از حق نگذریم، یکی دوتا از آنها بد که نیستند هیچ، خوب و قابل استفاده هم هستند. والسلام.

مالک حسینی
۲۴ فروردین ۷۹

از میان چهار مترجمی که ترجمه‌شان، در *کیان* شماره ۵۰، مورد نقد اینجانب قرار گرفت تنها آقای یزدانی خاموشی را روا ندانست و دست به قلم برد. این خود مایهٔ خوشوقتی است و نفس احساس مسئولیتشان را در قبال نقد من باید ارج نهاد. اما دریغا که ایشان در نامهٔ خود به جای اتخاذ موضعی از سر صدق، یکسره کوشیده‌اند با تعب و تکلف بسیار از پذیرش عیوب آشکار ترجمه‌شان طفره روند؛ سهل است گاه افاضهٔ فضل کرده به مترجمان تازه کار درس ترجمه هم داده‌اند. نامهٔ ایشان که آکنده از سخنان پراکنده است فقط می‌نهد پریشانی بر سر پریشانی. نامه‌ای درخورد ترجمه‌ای. بخش بیشتر نوشته حاوی اشکالاتی است که بر ترجمه و ویرایش مقاله‌ای از آلستون گرفته‌اند. این اشکالاتِ ادعایی حتی بر فرض وارد بودن به اصل قضیه مربوط نمی‌شود. زیرا با افتادن در پوستین این و آن نمی‌توان پرده‌پوش عیوب بسیار کار خود شد. به هر حال این شگردی است که، گمان نمی‌کنم، گرهی از کار فرو بستهٔ ایشان بگشاید. و کلاً چنین شیوه‌ای راهی به دهی نمی‌برد. البته سرانجام ایشان با همه سخت‌سری تا حدی کوتاه می‌آیند و می‌گویند: «به جز یکی دو مورد ایرادات ناقد همه از همین دست است یعنی معادلهای ایشان شاید بهتر باشد ولی معادلهای مترجم غلط نیست.» ولی بر خلاف نظر ایشان، در ۹،۸ موردی که نگارنده، به مصداق مشت نمونه خروار، بدانها پرداختم همه معادلهای ایشان نادرست است. و اساساً گویا ایشان در تمیز درست و نادرست در زبان و نیز در درک مفهوم و/ یا مصداق «قیاس و استحسان» دچار اشکالند. نمونه‌اش قضاوتشان دربارهٔ دو کلمهٔ «اما» و «بلکه» است. ایشان با یک دنیا تهور، زبان‌شناسانه حکم صادر می‌کنند که «در ترجمهٔ but تفاوت آشکاری بین «اما» و «بلکه» نیست و گیر دادن به این امور حاکی از بی‌تجربه بودن در فن ترجمه است.» کافی است کسی همین یک حکم آقای یزدانی را جدی بگیرد تا ببیند با استعمال «اما» و «بلکه» به جای یکدیگر، چه نتایج طرفه‌ای نصیبش خواهد شد. فی‌المثل چنین کسی باید برخلاف عموم فارسی زبانان دو جملهٔ زیر را هم معنی بداند:

ـ برادرم قرار بود بیاید، اما نیامد

ـ برادرم قرار بود بیاید، بلکه نیامد.

وقتی پی می‌بریم که در قاموس ایشان تفاوت بین «آگاهی» و «خودآگاهی»، بین «قوانین» و «نهادها»، بین «کلامی» و «الهیاتی»، بین «ذاتاً» و «در نگاهی سوبژکیتو»، بین «عرفان» و «تصوف»، بین «اما» و «بلکه» تفاوتی استحسانی تلقی می‌شود و وقتی این تلقی را در کنار برخی از معادل‌گذاریهای دیگرشان می‌نهیم (مثلاً رمان برای Romance و آپارتمان برای block در صفحات ۲۸۶ و ۲۸۵) بالمآل دربارهٔ ایشان به نکته و نتیجه‌ای در خور توجه می‌رسیم. نکته این است که برشهای آقای یزدانی از زبان و جهان برشهایی فراخ و، شکر خدا، بسیار جادار است. چندان فراخ که درون آنها می‌توان هویات گوناگون (رمان و رمانس، نهادها و قوانین، و...) را ذیل مقولاتی واحد گنجاند. به بیان اهل علم، ایشان عالَم را تنها به نظر جلیل می‌بینند و نه به نظر دقیق هم. طرفه اینکه، آقای یزدانی برای توجیه خطاهای خود به مفهوم مظلوم «استحسان» تمسک می‌جویند. بر این عمل چه نامی می‌توان نهاد جز سعی در گل‌آلود کردن آب؟ در همین قول که از آقای یزدانی نقل شد تعبیری هست که به خوبی ظرفیت ذهن و زبان ایشان را آشکار می‌کند. گاه امور به ظاهر جزئی و ناچیز از ارزش نشانه‌شناختی برخوردارند و از معایب یا محاسن مهم و کلانی خبر می‌دهند. باری در نامهٔ مزبور دو بار تعبیر «گیر دادن» مرقوم شده است که (همچون «سه کردن»، «سرِ کار گذاشتن» و...) تعبیری سبک و عوامانه است. ظهور و حضور تعابیری از این دست در نوشتهٔ کسی که داعیهٔ فلسفیدن دارد از مشکلی سیستمیک خبر می‌دهد. این مشکل همانا ناآشنایی با سطوح و سبکهای مختلف بیان در زبان فارسی است. (و لابد وای بر من که به «گیر دادن» ایشان هم، گیر داده‌ام!)

این حکم دیگرشان هم که «ترجمان معادل دقیق تعبیر است» در پیشگاه اهل تحقیق و مطابق موازین ابتدایی زبان‌شناختی، حکمی سخت سست و فاقد اعتبار است. این سخنشان هم که برای expression در فرهنگ باطنی، واژه «تعبیر» آمده، نادرست است. در هیچ یک از چاپهای این فرهنگ، اثری از «تعبیر» به عنوان معادل برای expression نیست. وانگهی اختلاف نظرهایی از این دست، مشکلی نیست که با رجوع به فرهنگهای عمومی حل یا حتی آسان شود. چنانکه در نقدم تا حدی نشان دادم برای expression در آن معنای خاص همان معادل اجماعی یعنی «بیان» فعلاً خیرالموجودین است.

اما در نامهٔ مترجم شیرین‌کارمان آن پاره که بیش از همهٔ مایه انبساط خاطر خواننده است بخش تدریس ترجمه به مترجمان نوکار است. در اینجا از جملهٔ «تذکرات سودمند»شان به دیگران یکی هم توصیه به استفاده از فرهنگ المورد است. البته به قول **سعدی**: مرد باید که گیرد اندر گوش/ ور نوشته است پند بر دیوار. اما آدمی از خود می‌پرسد چگونه آن که به لحنی علامه‌وار به دیگران «تذکرات سودمند» می‌دهد خود از المورد حتی اینقدر نیاموخته که «مراسم» صورت جمع «مرسوم» و با این حساب استعمال «مراسمها» (ص ۲۸۷) و «یک مراسم» (همان) غلط فاحش است.

سخن راست این است که من نقدم را بر ترجمهٔ ایشان با کمترین توقع نوشته بودم. چندان توقعی نیست اگر از مترجمی بخواهیم اول قدم را درست بردارد و فی‌المثل institution را به «قانون» برنگرداند. اما پس از این، هنوز به قول شاعر «هزار پله به دریا مانده است». اگر بنا می‌بود اینجانب در نقد خود ملاحظات ظریف متن شناسانه و بلاغی را هم وارد کنم آنگاه می‌بایست به عنوان نمونه بندی از متن انگلیسی **پراودفوت** را در کنار ترجمهٔ آقای یزدانی از همان بند بیاورم تا خوانندهٔ آشنا به دو زبان به رأی‌العین مشاهده کند که تفاوت سطح ساختار و بیان در دو متن از کجاست تا به کجا. این کار را نکردم زیرا با نظر به بضاعت مترجم نخواستم تکلیف مالایطاق بر دوشش بگذارم. اما اینجا و به لطف واکنش آقای یزدانی مجالی فراهم آمد تا از این لحاظ نیز **نگاهی به قطعه‌ای از ترجمهٔ** ایشان

بینداریم. جایی در متن اصلی (PP. 171-172)، نویسندهٔ کتاب این قول را از **جان هیک** نقل می‌کند:

> Hosea did not *infer* Yahweh's mercy; second Isaiah did not *infer* his universal sovereignty; Jeremiah did not *infer* his holy righteousness - rather they were conscious of the Eternal as acting towards their nation, in his mercy, in his holy righeousness, in his absolute sovereignty. They were, in other words, experiencing - as.

هوشع، لطف یهوه و اشعیای دوم حاکمیت جهانی او و ارمیا، عدالت قدسی او را *استنباط* نکردند - بلکه آگاه از ذات سرمدی بودند که با رحمت، عدالت قدسی و حاکمیت مطلق خود با آنها و امت آنها رفتار می‌کند - به عبارت دیگر آنها این گونه تجربه کردند. (ص ۲۳۴)

در اینجا بنا ندارم بر سر مفردات برگزیدهٔ ایشان مناقشه کنم (مثلاً «استنباط کردن» برای infer و...) و فقط به ساختار سخن می‌پردازم. چنانکه می‌بینیم هیک سخنش را به نحوی بیان می‌کند که بر فعل infer تأکید شود. او با شگرد «تکرار»، به صورتی بلیغ مقصودش را برآورده می‌کند. اما ساختار گفتار آقای یزدانی یکسره متفاوت است و از شگرد تکرار در آن خبری نیست. در واقع متن ایشان ساز خود را می‌زند. دیگر اینکه experiencing - as اصطلاحی است که در نظام نظری هیک از جایگاهی بسیار مهم برخوردار است. مترجم این را هم به «... این گونه تجربه کردند» برگردانده و از خیر یافتن یا ساختن اصطلاحی معادل آن در فارسی و در نتیجه تشخص بخشیدن بدان، با خاطری آسوده گذشته است. نتیجه اینکه، لطف سخن پیشکش، مترجم حتی از عهدهٔ آن حداقل، یعنی انتقال لبّ پیام برنیامده است. حال اگر این فرض بعید را بپذیریم که ایشان نکته نویسنده را اصلاً دریافته باشد آنگاه این پرسش پیش می‌آید که چرا از حفظ ساختار سخن نویسنده چنین سهل‌انگارانه تن زده است.

قطعه‌ای که از هیک نقل شد متعلق به فصلی است از کتاب *Talk of God*. از قضا، نگارنده کل این فصل را از قبل از انتشار ترجمهٔ آقای یزدانی به فارسی برگردانده‌ام. ترجمه من از آن قطعه این است:

> چنین نبود که درک رحمت یهوه برای هوشع نبی طی *استنتاج* [منطقی] حاصل شود؛ *اشعیای* ثانی نیز قیمومت و سیطرهٔ شامل و جامع الهی را *استنتاج* نمی‌کند؛ چنین نبود که وقوف *ارمیای* نبی بر حقانیت قدسی یهوه بر اساس *استنتاج* [منطقی] صورت گرفته باشد. بلکه همهٔ آنان ذات قدیم را به مثابه فاعلی می‌یافتند که با رحمتش، با حقانیت قدسیش و با سیطرهٔ شاملش در نسبت با ایشان و امتشان دست‌اندرکار است. به تعبیری دیگر انبیای عظام[1] در کار «تجربه - تحت عنوان» بودند. (*کیان* - شماره ۴۱)

در واقع به یمن ترجمهٔ ایشان، متن هیک، به تعبیر هالیدی زبان‌شناس، تبدیل به نامتن (non-text) شده است. حال در عالم خیال می‌توان تصور کرد که اگر هیک فارسی می‌دانست و بابت آنچه آقای یزدانی بر سر متنش آورده گله‌مند می‌بود، ایشان با توجه به شیوهٔ احتجاج البته فیلسوفانه و حق‌به‌جانبشان لابد در پاسخ به او می‌گفتند: «همتای انگلیسی من! چرا بی‌خودی گیر می‌دهی؟ تفاوت متن من و متن تو صرفاً استحسانی و قیاسی است، نه بیشتر از این.»

سرانجام اینکه در مناقب این نامهٔ نمکین بسی بیش از این می‌توان داد سخن داد، خاصه دربارهٔ بخش مربوط به نوشته آلستون. اما گمان می‌کنم آنچه آمد فعلاً بس است تا وقتی دیگر، شاید.

۱. برای اینکه متن فارسی وضوحی بیشتر بیابد، نه ضمیر they بلکه مرجعش به فارسی برگردانده شد. هیک چند سطر پیشتر و دراشاره به انبیایی که نامشان آمد از تعبیر the great prophets استفاده می‌کند.

هومن پناهنده

میروسلاو هُلوب
ترجمه پرویز امین زاده

درس

درختی تعظیم‌کنان به درون می‌آید و می‌گوید:
من درختم.
قطره اشکی سیاه از آسمان فرو می‌چکد و می‌گوید:
من پرنده‌ام.
از دل تارعنکبوت
چیزی چون عشق
نزدیک می‌آید
و می‌گوید:
من سکوتم.
کنار تخته سیاه، اما،
اسبی جامه بر تن
از فرقهٔ ملی دمکراتی
قد علم می‌کند
و به هر سو گوش می‌خواباند و
تکرار می‌کند و تکرار می‌کند که
من موتور تاریخم
و ما همه دوست می‌داریم
پیشرفت را
و دلیری را
و خشم جنگاوران را.
زیر در کلاس درس، اما،
جویباره‌ای از خون
جاری می‌شود.
چراکه اینجا
کشتارِ
معصومان
آغاز می‌شود.

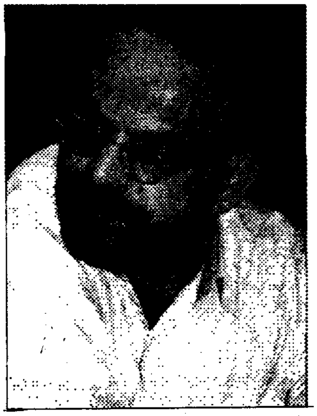
کتاب درسی زبانی مرده

این پسرکی است،
این دخترکی،
پسرک سگی دارد،
دخترک گربه‌ای.
سگ چه رنگی است؟
گربه چه رنگی است؟
پسرک و دخترک توپ‌بازی می‌کنند.
توپ به کجا قل می‌خورد؟
پسرک کجا مدفون است؟



دخترک کجا مدفون است؟
بخوانید
و ترجمه کنید
به هر سکوت و هر زبان!
بنویسید
خود شما
کجا مدفونید!

اخبار فرهنگی



شمس‌الواعظین در اوین

ماشاالله شمس‌الواعظین، سردبیر روزنامه *عصرآزادگان* روز دوشنبه ۲۲ فروردین سال جاری راهی زندان اوین شد.

طی حکم شعبه ۲۷ دادگاه تجدید نظر استان تهران ماشاالله شمس‌الواعظین به دو سال و نیم زندان محکوم شد. اتهام شمس‌الواعظین در دادگاه بدوی جعل و استفاده از سند و نیز دستور چاپ مقاله «آیا خشونت دولتی مجاز است؟» بود. در دادگاه تجدید نظر جعل و استفاده از سند مجعول منتفی شده و دادگاه هر دو مورد را رد کرد. اما شمس را به خاطر دستور چاپ مقاله به ۲/۵ سال حبس محکوم کرد.

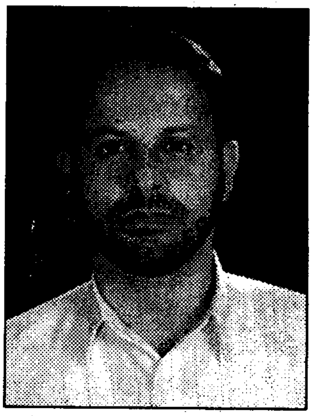
نعمت احمدی یکی از وکلای سردبیر *عصرآزادگان* درباره اعتراض به حکم گفت: اعتراض اولیه به تأیید حکم از طرف دادگاه تجدید نظر بود و اعتراض جدید به تأیید از طرف دادستان کل است.

وی همچنین درباره ابلاغ حکم به شمس گفت: هنگام خروج از مجتمع کارکنان دولت به اجرای احکام فراخوانده شدیم و سپس حکم به شمس ابلاغ شد و مأموران او را به زندان اوین بردند.

در همین زمینه انجمن صنفی روزنامه‌نگاران در اعتراض به زندانی شدن شمس‌الواعظین بیانیه‌ای صادر کرد و از روزنامه‌نگاران خواست به منظور اعلام همبستگی با سردبیر روزنامه *عصرآزادگان* روز چهارشنبه ۲۴ فروردین در محل تحریریه *عصرآزادگان* گردهم آیند.

عطاالله مهاجرانی، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در نخستین اظهارنظر رسمی خود نسبت به بازداشت شمس‌الواعظین گفت: ما نمی‌توانیم رأی دادگاه را محکوم کنیم و فقط تأسف خود را ابراز می‌کنیم. با این حال هرچند مسئولیت اصلی روزنامه با ایشان است ولی از آنجاکه از نظر قانونی فرد دیگری مدیرمسئول است، باید به ظواهر و نص صریح قانون توجه می‌شد.

وکلای شمس‌الواعظین در مورد آخرین وضعیت پرونده موکل خود اعلام کردند که در حال حاضر پرونده اتهامی موکل آنها با توجه به اعتراضهای قانونی انجام شده در دیوان عالی کشور در دست بررسی است.



اکبر گنجی در اوین

اکبر گنجی، عضو شورای سردبیری روزنامه *فتح* با حکم سعید مرتضوی قاضی دادگاه مطبوعات سوم اردیبهشت ماه روانه زندان شد.

ریاحی، وکیل گنجی کل شکایتهای پرونده وی را ۱۰ فقره اعلام کرد و گفت: کلیه شکایات مربوط به وزارت اطلاعات، ستاد مشترک سپاه پاسداران، روزنامه *کیهان*، حفاظت اطلاعات نیروی انتظامی و ستاد احیای امر به معروف و نهی از منکر است.

وی افزود: شکایتی نیز تحت عنوان ۱۳ خانواده شهید در رابطه با کنفرانس برلین به دادگاه تسلیم شده است. در حال حاضر گنجی با سه پرونده روبه روست: سری اول به‌عنوان مدیرمسئول نشریه *راه نو*، سری دوم شکایات مربوط به مقالات و سخنرانیهای ایشان است، آخرین مورد هم به کنفرانس برلین مربوط می‌شود.

انجمن صنفی روزنامه‌نگاران با صدور بیانیه‌ای خواستار آزادی اکبر گنجی شد.

بازداشت شرکت‌کنندگان کنفرانس برلین

اعضای شرکت کننده در کنفرانس «ایران پس از انتخابات» در برلین به دادگاه انقلاب اسلامی احضار شدند.

حمیدرضا جلائی‌پور، عضو شورای سیاستگذاری *عصرآزادگان*، عزت‌الله سحابی مدیرمسئول *ایران‌فردا*، علیرضا علوی‌تبار عضو شورای سردبیری *صبح امروز*، شهلا شرکت مدیرمسئول مجله *زنان* و جمیله کدیور نماینده مجلس ششم برای ادای توضیح درباره سخنرانی در کنفرانس برلین در دادگاه انقلاب اسلامی تهران حضور یافتند.

آنها به‌صورت کتبی به سؤالهای قاضی درباره ماجرای کنفرانس برلین پاسخ دادند. در پایان بازجویی قاضی برای آنان قرار تأمین صادر کرد و آنان نیز با سپردن وثیقه تا زمان رسیدگی به پرونده اتهامی آزاد شدند.

شهلا لاهیجی، ناشر کتاب و مهرانگیز کار، حقوقدان از دیگر شرکت‌کنندگان کنفرانس برلین بودند که برای پاسخگویی به شعبه سوم دادگاه انقلاب اسلامی مراجعه کردند. در پایان بازجویی قاضی، شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار را با قرار قانونی بازداشت کرد و آنان از دادگاه انقلاب به زندان اوین انتقال یافتند.

به گزارش روابط عمومی دادگاههای انقلاب اسلامی تهران اول تیرماه ۷۹ شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار با توجه به مرتفع شدن موجبات قرار بازداشت موقت و تبدیل آن به قرار وثیقه هرکدام با سپردن ۵۰ میلیون تومان وثیقه آزاد شدند. روابط عمومی دادگاه انقلاب اعلام کرد که تاریخ تشکیل جلسات دادگاه در آینده اعلام می‌شود.

علی افشاری، عضو دفتر تحکیم وحدت نیز پس از پاسخ دادن به پرسشهای قاضی با قرار بازداشت موقت روانه زندان شد.

اعتراض کانون نویسندگان

کانون نویسندگان ایران با انتشار بیانیه‌ای به بازداشت مهرانگیز کار و شهلا لاهیجی، دو تن از شرکت‌کنندگان در سمینار برلین که عضو کانون هستند اعتراض کرد، اما از هرگونه موضعگیری درباره این سمینار خودداری کرد.

شورای دبیران کانون نویسندگان با اشاره به صدور قرار بازداشت برای «تنی چند از شرکت‌کنندگان در سمینار برلین و از جمله برخی از اعضای کانون نویسندگان» و با تأکید بر وظیفه کانون در دفاع از آزادی بیان و قلم و اندیشه از مقامات مسئول خواست که هرچه زودتر احکام بازداشت را لغو و بازداشت‌شدگان از جمله لاهیجی و کار را آزاد کنند.

اعتراض به نقض حقوق اولیه مدنی در ایران

تعدادی از نویسندگان، محققان، اساتید دانشگاه و روزنامه‌نگاران ایرانی و غیرایرانی به بازداشت شرکت‌کنندگان در کنفرانس برلین اعتراض کردند. در اعتراض‌نامهٔ ایشان آمده است:

یک بار دیگر حقوق مدنی ایرانیان به طور گسترده نقض شده و قانون هدف تهاجم قرار گرفته است. هفت تن از حامیان پروپا قرص و آتشین پرزیدنت خاتمی که در کنفرانس برلین شرکت کرده

بودند، پس از ورودشان به تهران احضار و بازداشت شدند.

دستگیرشدگان و احضارشدگان عبارتند از اکبر گنجی، از روزنامه‌نگاران فعال و پیگیر پرونده قتلهای زنجیره‌ای، مهرانگیز کار، از وکلای برجسته حقوق مدنی و فعال حقوق زنان، شهلا لاهیجی، از حامیان جدی حقوق زنان و ناشر برجسته، عزت‌الله سحابی، روزنامه‌نگار اصلاح‌طلب، حمیدرضا جلایی‌پور، عضو برجسته هیأت تحریریه روزنامه لغو امتیاز شده *عصر آزادگان*، جمیله کدیور، عضو منتخب مجلس شورای اسلامی و علیرضا افشاری از رهبران جنبش دانشجویی حقوق مدنی در ایران. این عده به اقدام علیه امنیت ملی و نقض تقدس ارزشهای اسلامی متهم شدند.[...]

اساس اعتراض معترضان به کنفرانس برلین را تصاویر دست‌چین شده و انتخابی این کنفرانس تشکیل می‌داد که به وسیله تلویزیون دولتی ایران به نمایش درآمد. در این نمایش تلویزیونی بخشی از کنفرانس که در آن عده‌ای با حرکات خلاف شئون اسلامی قصد برهم زدن کنفرانس را داشتند، پخش شد.

سرنوشت این عده با لغو امتیاز روزنامه‌های اصلاح‌طلب تا آینده غیرقابل پیش‌بینی در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است.

ما از پرزیدنت سیدمحمد خاتمی که بالاترین مقام منتخب دمکراتیک در ایران است **می‌خواهیم** که در جهت آزادی **سریع و بی‌قید** و شرط این عده **تلاش کند.**

اگر این افراد متهم هستند، اتهامات **آنها** باید به طریق صحیح و **قانونی تفهیم** شود. متهمان باید وکیل **قانونی داشته** و به طور علنی **محاکمه شوند** و در روند محاکمه **آنها مطبوعات** داخل و خارج از **ایران حضور** داشته باشند. **ما همچنین از** حجت‌الاسلام محمود **شاهرودی**، رییس قوه قضاییه ایران **نیز می‌خواهیم** که بنابر وظایف خویش که مبتنی بر پاسداری از حقوق مدنی شهروندان ایرانی است به این نقض صریح قوانین قضایی پایان دهد.

این نامه را بیش از یکصد نفر امضا کرده‌اند که اسامی عده‌ای از آنها به قرار زیر است:

یرواند آبراهامیان (دانشگاه شهر نیویورک)، علی بنوعزیزی (پروفسور روان‌شناسی فرهنگی کالج بوستون)، نوام چامسکی (انستیتو تکنولوژی ماساچوست)، حمید دباشی (استادیار مرکز فرهنگها و زبانهای خاورمیانه دانشگاه کلمبیا)، باربارا.ای.فراست (دانشگاه ترانسکی در افریقای جنوبی)، آنتونی گیدنز (مدرسه علوم اقتصادی لندن)، نیکی کدی (پروفسور تاریخ)، فرهاد خسروخاور (پروفسور تاریخ)، جورج کنراد (نویسنده و رییس آکادمی هنرهای برلین)، اکبر مهدی (استادیار دانشگاه وسلیان اوهایو)، محمود همدانی (مدیر انستیتو مطالعات آفریقا)، آذر نفیسی (مدرسه مطالعات پیشرفته بین‌المللی دانشگاه جان هاپکینز)، بهراد نخعی (دانشمند ارشد اتمی)، جواد نمازی (استادیار دانشگاه فیرلیگ دیکینسون)، نگین نبوی (استادیار دانشگاه پرینستون)، هربرت اسکارف (اقتصاددان در دانشگاه ییل)، سوزان سونتاگ (نویسنده)، نیره توحیدی (استادیار دانشگاه دولتی کالیفرنیا)، یان اوربان (خبرنگار). •

توقیف زنجیره‌ای مطبوعات

به دنبال احضار و بازداشت روزنامه‌نگاران و فشار بر مطبوعات جبهه دوم خرداد تعدادی از این روزنامه‌ها توقیف شدند.

شعبه ۱۴۰۸ دادگاه عمومی تهران (شعبه جدید دادگاه مطبوعات) به ریاست قاضی صارمی با صدور حکم قضایی روز پنجم اردیبهشت دستور توقیف روزنامه‌های فتح، *آفتاب امروز*، *آریا*، *عصر آزادگان*، *آزاد*، *گزارش روز*، *بامداد نو*، *پیام آزادی* و دو هفته‌نامه *ایران فردا* و هفته‌نامه‌های *آبان*، *ارزش* و *پیام هاجر* را صادر کرد. •

روزنامه‌های جبهه دوم خرداد با صدور اطلاعیه‌ای، ضمن انتقاد از این اقدام دادگستری تهران، اعلام کردند: بدیهی است روزنامه‌های دوم خرداد همچنان مصرانه و از طرق قانونی نسبت به احقاق حقوق خود و حراست از آزادی و امنیت مطبوعات اقدامات مقتضی را معمول خواهند داشت.

روز بعد یعنی ششم اردیبهشت دادگستری تهران روزنامه‌های *صبح‌امروز* و *اخبار اقتصاد* را هم توقیف کرد. در حکم توقیف *صبح امروز* که به امضای قاضی مرتضوی رسیده است، دلیل توقیف، عدم حضور سعید حجاریان به‌عنوان مدیرمسئول ذکر شده بود. اما چند ساعت بعد خبر رسید که حکم توقیف موقت روزنامه *صبح‌امروز* از سوی حجت‌الاسلام علیزاده لغو شده است. علیزاده دلیل لغو حکم را تشکیل جلسه هیأت نظارت بر مطبوعات برای رسیدگی به وضعیت مدیرمسئولی *صبح‌امروز* عنوان کرده بود.

اما بالاخره ظهر پنج‌شنبه، هشتم اردیبهشت دو روزنامه *مشارکت* و *صبح‌امروز* توقیف شدند. با توقیف این روزنامه‌ها تعداد نشریات توقیف شده به ۱۵ رسید و بیش از ۴۰ درصد از شاغلان مطبوعات شغل خود را از دست دادند.

در ادامه توقیف زنجیره‌ای نشریات آخرین نشریه‌ای که گرفتار این سرنوشت شد هفته‌نامه جبهه به مدیرمسئولی احمد کاظم‌زاده بود.

معاونت امور مطبوعاتی و تبلیغاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در اطلاعیه‌ای که در ده بند تنظیم شده بود، دیدگاههای خود را در خصوص توقیف موقت جراید کشور اعلام کرد و خواستار پایان توقیف مطبوعات و سپردن جرایم به دادگاههای علنی با حضور هیأت منصفه شد.

تعویق جشنواره مطبوعات

معاونت مطبوعاتی و تبلیغاتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی اعلام کرد زمان برگزاری جشنواره مطبوعات به تعویق افتاد.

معاونت مطبوعاتی و تبلیغاتی در اطلاعیه‌ای که از سوی روابط عمومی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به ایرنا ارسال شد، تصریح کرد: جشنواره مطبوعات در زمانی مناسب و با جامعیت بیشتر و در فضایی آرامتر برگزار می‌شود.

کریم ارغنده‌پور، رئیس بخش داوری جشنواره مطبوعات گفت: در جلسه ستاد برگزاری جشنواره با وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تصمیم بر آن شد تا در شرایط دیگری که معنای جشنواره بیشتر محقق می‌شود جشنواره مطبوعات را برگزار کنیم.

وی افزود در شرایطی که یکسری نشریات در توقیف است و تعداد زیادی از روزنامه‌نگاران بیکار شده‌اند، برگزاری جشنواره مطبوعات معنا ندارد.

قانون مطبوعات در مجلس

مجلس پنجم در اواخر دوره فعالیتش طرح اصلاح قانون مطبوعات را تصویب کرد.

در قانون جدید آمده است: مصوبات شورای عالی امنیت ملی برای مطبوعات لازم‌الاتباع است. در صورت تخلف دادگاه می‌تواند نشریه را موقتاً تا دو ماه توقیف و پرونده را خارج از نوبت رسیدگی کند.

به موجب اصلاحات صورت گرفته در ماده (۶) قانون مطبوعات، پخش شایعات و مطالب خلاف واقع و یا تحریف مطالب دیگران و همچنین انتشار مطلب علیه اصول قانون اساسی نیز از موارد اخلال به مبانی و احکام اسلام و حقوق عمومی و خصوصی که در فصل «حدود مطبوعات» مشخص شده‌اند، می‌باشند.

بند (هـ) ماده (۷) قانون مطبوعات به تبصره تغییر یافت که براساس آن مراکز نشر، چاپ، توزیع و فروش نشریات مجاز به

چاپ و انتشار و عرضه مطبوعات و نشریاتی که از سوی دادگاه صالح یا هیأت نظارت مغایر با اصول مندرج در این قانون تشخیص داده شود، نمی‌باشند.

طبق مصوبه دیگری، انتشار نشریه توسط اشخاص حقیقی یا حقوقی با سرمایه ایرانی و اخذ پروانه از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی آزاد است و استفاده نشریات از کمک خارجی مستقیم یا غیر مستقیم ممنوع وجرم محسوب می‌شود. واگذاری اختیار نشریه به غیر اعم از قطعی، شرطی، اجاره و امثال آن نیز ممنوع و جرم محسوب می‌شود مگر اینکه به درخواست کتبی صاحب امتیاز و تصویب هیأت نظارت باشد.

به استناد یک تبصره تصویب شده در این جلسه، مسئولیت مقالات و مطالبی که در نشریه منتشر می‌شود به عهده مدیر مسئول است ولی این مسئولیت نافی مسئولیت نویسنده و سایر اشخاص که در ارتکاب جرم دخالت داشته باشند، نخواهد بود.

با تصویب مجلس، یک قاضی به انتخاب رییس قوه قضاییه، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی یا نماینده تام الاختیار وی، یکی از نمایندگان مجلس شورای اسلامی به انتخاب مجلس، یکی از استادان دانشگاه به انتخاب وزیر فرهنگ و آموزش عالی، یکی از مدیران مسئول مطبوعات به انتخاب آنان، یکی از اساتید حوزه علمیه به انتخاب شورای مدیریت حوزه علمیه قم و یکی از اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی به انتخاب شورا به عنوان ترکیب ۷ نفره هیأت نظارت بر مطبوعات مشخص شدند. وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی عهده‌دار ریاست هیأت نظارت بر فعالیت مطبوعات و پاسخگوی این هیأت در مجلس و دیگر مراجع ذی‌صلاح خواهد بود.

در همین زمینه انجمن دفاع از آزادی مطبوعات با صدور بیانیه‌ای درباره اصلاحیه قانون مطبوعات خواستار متوقف ماندن طرح آن در مجلس شد. «انجمن دفاع از آزادی مطبوعات... از نمایندگان پنجمین مجلس شورای اسلامی و بویژه هیأت رئیسه محترمه مجلس تقاضا می‌کند با دوراندیشی و جانبداری از حقوق ملت و به‌منظور پیشگیری از ثبت یک سند ضد آزادی مطبوعات در تاریخ قانونگذاری ایران توسط نمایندگان پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی به‌ترتیب مقتضی ادامه مذاکرات مجلس در مورد این طرح را متوقف نمایند تا در آینده با مشارکت واقعی کارشناسان امر، زمینه مساعد برای تدوین قانونی جدید مهیا شود.»

مجلس ششم قصد دارد به زودی قانون مطبوعات تصویب شده بوسیلهٔ مجلس پنجم را مورد بازبینی قرار دهد.

روز جهانی آزادی مطبوعات

انجمن صنفی روزنامه‌نگاران به مناسبت ۱۳ اردیبهشت ماه روز جهانی مطبوعات، جلسه تریبون آزاد برگزار کرد.

در این جلسه ابتدا کریم ارغنده‌پور، عضو هیأت رئیسه انجمن صنفی روزنامه‌نگاران بیانیه انجمن را قرائت کرد. در بخشی از این بیانیه چنین آمده است: انجمن صنفی روزنامه‌نگاران ایران ضمن گرامیداشت روز جهانی مطبوعات، تأسف عمیق خود را از رخدادهای جاری در عرصه مطبوعات و دستگیری روزنامه‌نگاران ابراز می‌دارد و تمام تلاش خود را به‌کار خواهد بست که از آزادیهای مطبوعاتی مطرح در قانون اساسی، استقلال حرفه‌ای و امنیت شغلی روزنامه‌نگاران پاسداری کند و فضای مساعدی را که قانون پیش‌بینی کرده است برای آزادی بیان بوجود آورد.

سپس علی حکمت، رئیس انجمن دفاع از آزادی مطبوعات نیز چنین گفت: «در حالی می‌خواهم بیانیه انجمن دفاع از آزادی را بخوانم که سه تن از اعضای این انجمن یعنی محسن کدیور، ماشاءالله شمس‌الواعظین و اکبر گنجی در زندان به‌سر می‌برند.»

وی سپس به قرائت بیانیه این انجمن پرداخت که در قسمتی از آن آمده است: «روزجهانی آزادی مطبوعات را در حالی پاس می‌داریم که توقیف ۱۷ نشریه طی مدتی کمتر از یک هفته صورت گرفته و احضار، محاکمه، بازداشت و زندان تعدادی از مدیران مسئول، سردبیران و روزنامه‌نگاران و تصویب اصلاحیه قانون مطبوعات که تضاد آشکار با روح و مفاد قانون اساسی است، اصول آزادی مطبوعات در ایران را خدشه‌دار و با مخاطرات جدی مواجه کرده است.»

باقی در اوین

عمادالدین باقی، نویسنده و عضو شورای سردبیری روزنامه فتح برای بازجویی و تفهیم اتهام درباره ۳۲ مورد شکایت مطرح که ۱۷ مورد آن مربوط به مقاله‌هایی درباره قتلهای زنجیره‌ای است در دادگاه مطبوعات حضور یافت.

شاکیان باقی عبارتند از: صدا و سیما، فلاحیان و معاون او به نام پورمحمدی، سپاه پاسداران، علیزاده رئیس کل دادگستری تهران به‌عنوان مدعی‌العموم، تیمسار لطفیان، فرمانده نیروی انتظامی، احمد محمدی سلطانی، فرماندار سابق قم و...

مسعود حائری، وکیل باقی گفت: برای جمع‌آوری اطلاعات از دادگاه سه ماه مهلت خواستیم که دادگاه سه ماه مهلت درخواستی را نپذیرفته است و گفته‌اند رسیدگی به اولین شکایات را شروع می‌کنیم و برای شکایتهای بعدی به تدریج اگر درخواست دادید مهلت می‌دهیم.

جلسات محاکمه باقی از ۱۲ اردیبهشت بدون حضور هیأت منصفه و خبرنگاران جراید و فقط با حضور گزارشگران صدا و سیما و خبرگزاری جمهوری اسلامی آغاز شد. اتهام وی توهین به مقدسات، نشر اکاذیب به قصد تشویش اذهان عمومی است.

انجمن صنفی روزنامه‌نگاران ضمن اعتراض به نحوهٔ محاکمه باقی از مسئولان قوه قضاییه خواست جلو روند محاکمه غیرقانونی روزنامه‌نگاران گرفته شود و در این مورد خاص نیز حداقل تا برپایی دادگاه مدیرمسئول محترم روزنامه فتح و اعلام نظر هیأت منصفه درباره اتهامات مطروحه، صدور حکم برای آقای باقی به تعویق افتد.

در پایان ششمین جلسه دادگاه عمادالدین باقی، قاضی مرتضوی با تشدید قرار و تبدیل وثیقه به بازداشت موقت، دستور بازداشت باقی را صادر کرد و وی روانه زندان اوین شد.



گزارش یک ترور

سعید حجاریان، مدیرمسئول روزنامه *صبح امروز* و نایب رئیس شورای شهر تهران، صبحگاه واپسین روزهای اسفند مقابل ساختمان شورای شهر ترور شد.

به گفته شاهدان هنگامی که حجاریان قصد ورود به ساختمان شورای شهر را داشت، توسط شخصی که نامه‌ای به وی ارائه می‌کرد، متوقف شد، و ضارب از راه رسید و با اسلحه‌ای که صداخفه‌کن داشت، به طرف حجاریان شلیک کرد. ضارب سوار بر ترک موتور شده و از محل حادثه دور شد. پس از حادثه سعید حجاریان به بیمارستان منتقل شد و تیم پزشکی حال وی را وخیم اعلام کرد.

به دنبال این واقعه، بیانیه‌های بسیاری از سوی انجمنهای مختلف منتشر شد؛ از جمله انجمن صنفی مطبوعات اعلام کرد: ترور

مدیرمسئول روزنامه *صبح امروز*، سعید حجاریان به‌دست مخالفان آزادی و اصلاحات، جامعه مطبوعاتی را متأثر ساخت. این اقدام جنایتکارانه و خشونت‌بار از یأس و ناامیدی خشونت‌طلبان و مخالفان آزادی و استمرار روند اصلاحات و آزادیهای مشروح و قانونی جاری حکایت می‌کند. تهدید روزنامه‌نگاران و ترور آنها با توجه به اینکه مطبوعات ما پیشتاز حرکت اصلاح‌طلبانه هستند البته تعجب‌انگیز و غیرقابل پیش‌بینی نبود. شگفت‌آور اینکه با وجود آن پیش‌بینی‌ها و این تهدیدها و ترورها هنوز مراجع مسئول از کنار اظهارات مروجان و نظریه‌پردازان خشونت و ترور که از منابر و تریبونهای رسمی و عمومی ابراز شده و می‌شود و فضای ذهنی و سیاسی چنین جنایتی را فراهم می‌آورند به سکوت و بی‌تفاوتی می‌گذرند. انجمن صنفی روزنامه‌نگاران ایران ضمن محکوم کردن شدید این اقدام جنایتکارانه و بر ضرورت مقابله جدی با ترویج افکار و اندیشه‌هایی که به خشونت لباس مشروعیت می‌پوشانند، تأکید می‌کند. امیدواریم آنانی که مطبوعات را تهدیدی برای امنیت ملی کشور قلمداد می‌کردند، با وقوع این جنایت برایشان اثبات شده باشد که جنایتکاران و تروریست‌ها تهدید اصلی کشور هستند و روزنامه‌نگاران و مطبوعات جز تحکیم امنیت ملی و خدمت به مردم داعیه ندارند.

همچنین انجمن دفاع از آزادی مطبوعات با انتشار بیانیه‌ای ضمن محکوم کردن عمل تروریستی سوءقصد به جان یکی از چهره‌های برجسته مطبوعات و اصلاحات اعلام کرد: حادثه تأسف‌بار ترور آقای سعید حجاریان مدیرمسئول روزنامه *صبح امروز* و یکی از نظریه‌پردازان پروژه اصلاحات در ایران برخورد با اصلاحات دمکراتیک را به مرحله‌ای جدید، یعنی حذف فیزیکی شخصیتها و مسئولان روزنامه‌ها کشانده است.

ضاربان سعید حجاریان در نخستین روزهای سال ۷۹ دستگیر شدند. علیزاده، رئیس کل دادگستری استان تهران در گفت‌وگویی با خبرگزاری جمهوری اسلامی اعلام کرد: این افراد اکنون در اختیار وزارت اطلاعات قرار دارند و به جرم خود اعتراف کرده‌اند.

بعد از گذشت ۲۴ ساعت فقط نام ضارب (سعید عسگر) اعلام می‌شود و هیچ اطلاعات تازه‌ای در مورد پیشرفت کار تحقیق به اطلاع مردم نمی‌رسد. منابع رسمی هم خبرنگاران داخلی را از پخش اخبار غیررسمی منع می‌کنند.

جبهه مشارکت با انتشار بیانیه‌ای نسبت به روند پیگیری حادثه ترور حجاریان ابراز نگرانی کرد.

سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی هم ضمن صدور بیانیه‌ای خواستار می‌شود پرونده حجاریان تا کشف «ستاد فرماندهی سیاسی ترور» پیش برود.

با به دست آمدن سند تازه‌ای، روند آشکار شدن حقیقت در مورد ترور سعید حجاریان به مراحل تازه‌ای می‌رسد. این سند فیلم موجود در دوربین مداربسته یکی از نهادهاست که مراحل آغازین و پایان عملیات ترور را ثبت کرده است. در این فیلم برداشته شدن موتور مورد استفاده تروریست‌ها از محوطه نهاد یادشده ساعتی قبل از انجام ترور و بازگرداندن آن توسط تروریست‌ها در ساعت بعد از ترور ثبت شده است.

به دنبال پیگیری مطبوعات و اعتراض آنها به عدم اطلاع‌رسانی مربوط به پرونده، تصاویر هفت‌تن از متهمان منتشر می‌شود.

رئیس کل دادگستری تهران، عباسعلی علیزاده در نامه‌ای به وزیر اطلاعات خواستار تحویل متهمان ترور حجاریان می‌شود. علی‌رغم آماده نبودن پرونده با اصرار قاضی ویژه و رئیس کل دادگستری این پرونده در اختیار شعبه ۳۲ دادگاه انقلاب قرار می‌گیرد.

وزیر اطلاعات نامه‌ای به رئیس‌جمهوری می‌نویسد و به بازپس‌گیری زودهنگام پرونده اعتراض می‌کند. رئیس جمهوری هم با ارسال نامه‌ای به رئیس قوه‌قضاییه ابراز امیدواری می‌کند که «هرچه زودتر و بدون آنکه دقت فدای سرعت شود، با بی‌طرفی کامل و بدون تأثر از القائات و تحلیلها و تلاشهای جناحی و سیاسی، مسئولان ذی‌ربط بتوانند این فتنه را که حیات پاک جامعه را تهدید می‌کند بشناسند و با آن برخورد کنند...»

رسیدگی به پرونده ترور حجاریان از روز سه‌شنبه ششم اردیبهشت ماه به‌صورت علنی آغاز شد.

محاکمه عاملان ترور حجاریان در شعبه ۳۲ دادگاه انقلاب اسلامی تهران به ریاست حسین رازقندی و به‌صورت علنی برگزار و پس از ختم دادرسی، رأی دادگاه به شرح زیر اعلام شد:

سعید عسگر: ۱۵ سال حبس در زندان اصفهان، محسن مجیدی: ۱۰ سال حبس در زندان شیراز، محمدعلی مقدمی: ۷ سال حبس در زندان کرمانشاه، صفر مقصودی: ۴ سال حبس و علی پورچالویی: ۳ سال حبس.

صفری در اوین

لطیف صفری، مدیرمسئول روزنامه *نشاط* در اجرای حکم صادره از سوی شعبه ۱۴۱۰ دادگاه عمومی تهران روانه زندان شد.

اتهامات وی اهانت به مقدسات و مبانی اسلام، اهانت به فرماندهان نیروی انتظامی، تحریک مردم و دانشجویان به اغتشاش و اعتصاب و همچنین اهانت به نمایندگان مردم در مجلس شورای اسلامی عنوان شده بود.

صفری شهریور ماه سال گذشته به دنبال ۷۳ مورد شکایت از وی، در شعبه ۱۴۱۰ دادگاه عمومی تهران محاکمه و به سی ماه حبس تعزیری محکوم شد که این حکم از سوی شعبه ۲۷ دادگاه تجدیدنظر استان تهران تأیید و برای اجرا به دایره اجرای احکام مجتمع قضایی ویژه کارکنان دولت اعاده شده بود.

احضار اعضای مطبوعات

مدیرمسئول روزنامه *بیان*، علی‌اکبر محتشمی به دادگاه ویژه روحانیت احضار شد.

دو مورد شکایت از وی مطرح شده است که یکی مربوط به نشر مطالبی در مورد کتابخانه مسجد میرزا تقی همدان و دیگری مربوط به سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران است.

همچنین یدالله اسلامی، مدیر مسئول روزنامه *فتح* برای تفهیم اتهام و بازجویی به شعبه ۱۴۱۰ دادگاه عمومی تهران احضار شد. اسلامی گفت: شکایات مطرح شده از فتح چند مورد جزئی است و فعلاً در مرحله تحقیق قرار دارد.

محمدرضا خاتمی، مدیر مسئول روزنامه *مشارکت* با شکایات صداوسیما، نیروی انتظامی و هیأت مرکزی نظارت بر انتخابات مجلس به دادگاه فراخوانده شد.

محمد قوچانی، عضو تحریریه روزنامه *عصرآزادگان* هم توسط وزارت اطلاعات بازجویی شد.

مدیرعامل خبرگزاری جمهوری اسلامی، فریدون وردی‌نژاد نیز برای تفهیم اتهام به دادگاه احضار شد. بیشترین شکایات از سوی نیروی انتظامی و ستاد امر به معروف و نهی از منکر است. وی تا زمان برگزاری دادگاه مطبوعات با صدور قرار ۱۸۰ میلیون ریالی آزاد است.

احضار روزنامه‌نگاران فعالیت مطبوعاتی را ناامن می‌کند

انجمن صنفی روزنامه‌نگاران درباره احضار روزنامه‌نگاران به دادگاه انقلاب و وزارت اطلاعات بیانیه‌ای صادر کرد.

این انجمن ضمن ابراز نگرانی از وضعیت پیش آمده از مسئولان خواست که نحوه تعامل با مطبوعات و روزنامه‌نگاران را صرفاً در چارچوب قانون و بر

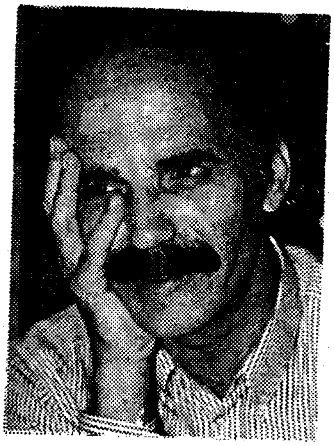
اساس اصول پذیرفته شده قرار دهند.

تخفیف در حکم محکومان کوی دانشگاه

حکم اعدام چهار محکوم کوی دانشگاه به ۱۵ سال زندان کاهش یافت.

اداره کل اطلاع‌رسانی و روابط عمومی قوه قضاییه اعلام کرد: به پیشنهاد رئیس‌قوه قضاییه و موافقت رهبر معظم انقلاب حکم اعدام چهارتن از محکومان حادثه کوی دانشگاه تهران به ۱۵ سال زندان تقلیل یافت.

اسامی متهمان محکوم شده عبارت است از: مهرداد سهرابی، احمد باطبی، عباس دلدار و اکبر محمدی.



هوشنگ گلشیری درگذشت

هوشنگ گلشیری، داستان‌نویس برجسته و سردبیر مجله *کارنامه* ۱۶ خرداد ۷۸ به دلیل بیماری مننژیت در بیمارستان ایرانمهر درگذشت.

وی در سال ۱۳۱۸ در اصفهان متولد شد و در رشته ادبیات تحصیل کرد. او دوران جوانی را به معلمی گذراند. اولین مجموعه داستان وی با نام ***مثل همیشه*** در اواسط دهه چهل منتشر شد. از مهمترین نوشته‌های او داستان بلند ***شازده احتجاب*** است که با انتشار آن موقعیت گلشیری به عنوان داستان‌نویس تثبیت شد.

برخی از آثار او عبارت است از: ***کریستین وکید***، ***بره گمشده راعی***، مجموعه داستانهای ***نمازخانه کوچک من***، ***آینه‌های دردار***، مجموعه داستان ***دست تاریک، دست روشن***، ***گرگ***، ***معصوم‌ها***، ***حدیث ماهیگیر***، ***دوازده رخ*** و ***حدیث مرده بر دار کردن***. چند مجموعه نقد هم از وی به صورت کتاب منتشر شده است.

نصرت رحمانی بدرود حیات گفت

نصرت رحمانی شاعر معاصر ۲۷ خرداد ۷۹ در سن ۷۱ سالگی به علت بیماری درگذشت.

وی متولد ۱۳۰۸ بود و از چهره‌های مطرح شعر دهه چهل به شمار می‌رفت.

از رحمانی مجموعه اشعاری چون ***کوچ***، ***ترمه***، ***میعاد در لجن***، ***حریف باد***، ***پیاله دور دگر زد***، ***آوازی در فرجام***، ***در جنگ باد*** و... به یادگار مانده است.

خودزندگینامه نصرت رحمانی نیز به نام ***مردی که در غبار گم شد*** به چاپ رسیده است.

کیان درگذشت گلشیری و رحمانی را به خانواده‌های آنها و اهل فرهنگ و ادب تسلیت می‌گوید.

KIYAN

Vol10 No.52
May-Jul 2000

In the Beginning

Ideas

Arts and Literature

Miscellany

● LICENSE HOLDER: **S.M. ROKHSEFAT**
● DIRECTOR: **REZA TEHRANI**
● EDITOR-IN- CHIEF: **EBRAHIM K. SOLTANI**
● ARTS AND LITERATURE EDITOR: **HOOMAN PANAHANDEH**
● THE EDITOR RESERVES THE RIGHT TO CUT AND EDIT MATERIALS RECEIVED. MANUSCRIPT WILL NOT BE RETURNED.
● **KIYAN IS A MONTHLY PERSIAN LANGUAGE JOURNAL ON PHILOSOPHY, RELIGION AND LITERATURE.**